المشروع القومي للترجمة

المركز القومي للترجمة

السلام الصليبي

توماش ماستناك



الطبعة الثانية

ترجمة: بشير السباعي

2/620

السلام الصليبي

الجماعة المسيحية والعالم الإسلامي
والنظام السياسي الغربي

المركز القومى للترجمة

إشراف: جابر عصفور

- العدد: ٦٢٠/ ٢
- السلام الصليبي: الجماعة المسيحية والعالم الإسلامي والنظام السياسي الغربي
- توماش ماستناك
- بشير السباعي
- الطبعة الثانية ٢٠٠٩

هذه ترجمة كتاب:

CRUSADING PEACE

Christendom, The Muslim World and Western Political Order

By: Tomaž Mastnak

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ – ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.

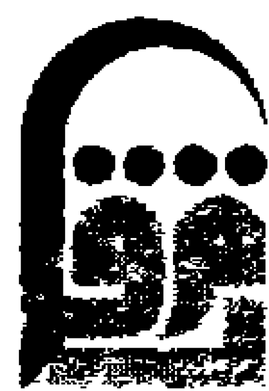
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524-2735426 Fax: 27354554

السلام الصليبي

الجماعة المسيحية والعالم الإسلامي والنظام السياسي الغربي

تأليــــف: توماش مــــاستناك

ترجمــــة: بشير الســــباعــــي



٢٠٠٩

رقم الإيداع: ١٩٠٧٦ / ٢٠٠٩
الترقيم الدولي: 6 - 582 - 479 - 977 - 978
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

- لوحة الغلاف: العودة من الحملة الصليبية
للمصور الألماني: كارل فريدريش لسنج (١٨٠٨- ١٨٨٠)

إهداء

أهدي هذه الترجمة إلى ذكرى والدي، عبد الجواد السباعي (١٨٨٢ - ١٩٥٧)، الذي علمني أن البشر إخوة، وإلى ذكرى كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) الذي تعلمت منه أن البشر لن يصبحوا إخوة فعلاً إلاّ إذا تحرروا أولاً من جميع صور الاغتراب التي تفصل بينهم وتفصل كل إنسان عن ذاته!

إلى القارئ

نلفت انتباه القارئ الكريم إلى مراعاة التمييز المألوف، خاصة لدى المسيحيين، بين رجال الدين والمؤمنين من غير رجال الدين، أي العَلْمَانيين. ويراعي الكاتب هذا التمييز على مدار الكتاب ولا يتحدث عن المفهوم الحديث للعَلْمَانية إلاَّ في سياقات محددة.

كما نلفت انتباه القارئ إلى أن ما بين حاصرتين [ ] بالعربية هو، غالباً، توضيحات من جانبنا أو ترجمة لما لم يترجمه الكاتب إلى الإنجليزية من مصطلحات وعبارات وعناوين أعمال بلغات غير الإنجليزية.

٢٨ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠٣

بشير السباعي

"... *tot et tam magna mala pacem appellant.*"

(Sap 14-22)

"... إنهم يسمون مثل هذه الشرور الكثيرة والعظيمة سلاماً."

(سفر الحكمة ١٤ ـ ٢٢)

شكر وتقدير

لو درس المرء الشكرَ والتقديرَ في الكتب الأكاديمية، فمن المرجح أن شكر الزوجات (بأكثر بكثير من شكر الأزواج) من شأنه أن يكون الموضوع الأكثر جاذبية. فهن، على سبيل المثال، غالباً ما يجئن أخيراً - حتى ولو "أخيراً وليس آخراً". وأنا أود أن أشكر زوجتي، جوليا إيلياحار ماستناك، أولاً لأن ديني الأول والرئيسي لها. فعلى مدار سنوات طوال، كان العمل على هذا الكتاب - بكل الضغوط التي مارسها على حياتنا اليومية والتحمل الذي احتاجه والتضحيات التي تطلبها - هو مشروعنا المشترك. فشكل وجوهر ما هو مكتوب في هذه الصفحات كانا سيكونان أضعف ومشوَّشين لولا مساعدتها. وكل كلمة في هذا الكتاب تحمل أثر عينيها وكثير منها تغير بقلمها والحجج التي تقدمها إمّا أنها قد صيغت أو صُقلت عبر المناقشة معها حول صيغ كثيرة لهذا النص.

وأنا أدين بشكر من نوع خاص لأربعة أشخاص. فأنا مدين للين جونز لمساندتها الفكرية والمعنوية في بداية هذا المشروع، ولتعليقها على صيغة لاحقة للفصل الأول. وطوال عملي على هذا الكتاب، كان إيجور كرامبرجر بالغ الكرم بوقته وبمعارفه الواسعة وبمجموعته من الكتب. كما أنه قد ساعد في توضيب وطبع المخطوط النهائي. أمّا تعليقات دوروتيا فون مولتكه على قسم من صيغة سابقة فقد شجعتني على إعادة كتابة النص برمته وتقريبه من شكله الحالي. والحال أن صداقتي معها ومع كليف سيمس قد دعمتني بأشكال كثيرة خلال سنوات العمل الطويلة على هذا الكتاب. وقد قرأت روث تيرنر المخطوط في مراحله وأشكاله المختلفة. وكان لإيمانها بجدارة هذا المشروع عين القيمة التي كانت في نظري للتحسينات التي أدخَلَتها على النص.

وأود أن أعبر عن امتناني للعون والدعم اللذين لقيتهما من أصدقاء وزملاء آخرين. لقد كان مديح طلال أسد السخي لمسودة مبكرة للمخطوط تشجيعاً مهماً. أمّا إيمان بشير السباعي بالمشروع خلال مرحلة صعبة فهو لا يقدر بثمن.

وقد أتاحت لي بُشرى إرسانلي فرصة تقديم عملي إلى طلاب جامعة مرمرة في اسطنبول كما قدمت تعليقات حافزة على مر الوقت. وكانت مناقشة المشروع مع كمال كافادار جد مفيدة. وقد علّق جون كين على صيغة للفصل الأول ودعاني للحديث عن عملي في مركز دراسة الديموقراطية، بجامعة وستمنستر. وكان هو وكاتي أونيل مضيفين رائعين خلال زيارات إلى المكتبة البريطانية. وأودُّ أن أشكر فلاديمير كولمانيش، قنصل سفارة سلوفينيا في مصر، لمساعدته إياي خلال إقامتي في القاهرة. وقد عَلّقَ إيرفين خلادنيك ميلخارشيش وبيتر كوفاشيش برشين على مسودات مبكرة للمخطوط. وكانت ليلى مصطفى صديقة جد مساعدة ومساندة في القاهرة ثم في نيويورك. وقَدَّمَ بوريس أ. نوفاك ومارا توماس مقالات صحافية كانت ستغيب عني لولا ذلك. وقد لقيتُ مساعدة من نوع مختلف من ميليانا فوشيشيفيتش سلامة، الدكتور في الطب، التي ردت إليَّ عافيتي خلال إقامتي في القاهرة.

وإنني ممتن جداً لجوناثان رايلي ـ سميث لنقده المفيد لمسودة مبكرة لهذا العمل. وكان مهماً جداً ما حظيتُ به من مشورة وتشجيع سخيين من إيستفان هونت وآرثر كلينمان وماريا روزا مينوكال وفرانك بيترز وعمران قريشي وميخائيل سيلز وجابرييل شبيجل بعد أن أنجزت المخطوط وبدأت في استكشاف المساحة غير المألوفة للنشر في بلد أجنبي. كما أنني مدين بالشكر لقراء دار نشر جامعة كاليفورنيا الذين لا أعرف أسماءهم والذين أدت تعليقاتهم واقتراحاتهم إلى إدخال تغييرات مهمة على المخطوط. وأخيراً، فإنني مدين لعدد من المؤرخين، الموتى والأحياء، الذين اعتمدت على عملهم عندما غامرتُ بالدخول في ميادين ليست من اختصاصي.

وقد سمحت لي منحة بعد نيل درجة الدكتوراة قدمها مجلس بحوث العلوم الاجتماعية ـ مؤسسة ماك آرثر، برنامج السلم والأمن الدوليين، لسنوات ١٩٩١ ـ ١٩٩٣، بأن أبدأ هذا المشروع في المناخات الحافزة بقسم التاريخ بجامعة جون هوبكنز، بالتيمور، وبقسم التاريخ بجامعة أدنبره، وبكلية كنج بجامعة كمبردج. وخلال إقامتي في بالتيمور، تمتعتُ أيضاً بالمشاركة في الحلقة الدراسية:

"الامبراطورية والكونفدرالية والجمهورية: من الدومينيون الأطلسي إلى الاتحاد الأمـيـركي "والتي أشرف عليها جون بوكوك بمركز معهد فولجر لتاريخ الفكر السـيـاسـي البـريطاني في واشنطن. وأود أن أشكر كل هذه المؤسسـات على مساندتها ومساعدتها لي. وإنني لأشعر بامتنان خاص لجون وفيليسيتي بوكوك وإيستفان هونت ونيكولاس فيليبسون وهاري ديكنسون لمناقشاتهم الحافزة ومساعدتهم العملية وضيافتهم.

وفي السنة الأكاديمية ١٩٩٤ ـ ١٩٩٥ كنت باحثاً زائراً بوحدة التاريخ في قسم الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. وأنا أشكر أعضاء القسم وإينيد هِل وهدى لطفي لدعواتهما لي. وأود أيضاً أن أشكر مركز الدراسات الثقافية في كلية الخريجين والمركز الجامعى لجامعة مدينة نيويورك ومديره ستانلي آرونوفيتز، لتزويدي بقاعدة مؤسسية في نيويورك في خريف ١٩٩٨. وقد انتهيت من المخطوط خلال إقامتي كباحث زائر بمركز مندا دي جنزبرج للدراسات الأوروبية، بجامعة هارفارد، فى شتاء وربيع ١٩٩٩. وإنني ممتن للمركز ومديره شارل س. مائير ومديره المشارك آبي كولنز، للدعوة ولظروف العمل الممتازة. وأخيراً، أود أن أشكر أوتو لوثر، مدير مركز البحوث العلمية بالأكاديمية السلوفينية للعلوم والآداب في لوبليانا، ورادو ريخا، رئيس مركز معهد الفلسفة، لكرمهما في منحي إجازات طويلة خلال عملي على هذا الكتاب.

كما أنني ممتن لعدد من الأفراد بدار نشر جامعة كاليفورنيا. فستانلي هولفيتز قد فهم وساعد على الفور مشروعي بأسلوب لا يتمتع به غير عدد قليل من الكتاب سعداء الحظ. وقد أشرفت سوزان كنوت على المشروع حتى استكماله وقد فعلت ذلك بأسلوب احترافي وجد مفيد. وكانت جهود كارولين بوند في إعداد الكتاب للنشر رائعة. فتدخلاتها عميقة الفكر والجسورة قد جعلت النص النهائي نتاجاً أفضل بكثير مما لو كنتُ قد حُرمت من مثل هذه التدخلات.

وفي حين أن ديوني كثيرة، فإن المسئولية عن المكتوب في هذا الكتاب هي مسئوليتي وحدي.

الفصل الأول
من السلام المقدس
إلى الحرب المقدسة

في البدء كان السلام: في ختام القرن العاشر ومستهل القرن الحادي عشر، ظهر في الأراضي التي تُكَوِّنُ اليوم وسط فرنسا **سلامُ الرب** (*pax Dei*). وهو حركة سلام خيضت باسم الرب. وقد أدى **سلام الرب** بدوره إلى قيام **هدنة الرب** (*treuga Dei*). على أن هذين المسعيين إلى صنع السلم قد أسفرا معاً عن الحرب الصليبية في أواخر القرن الحادي عشر. لقد انبثق من السلام المقدس نوع جديد من الحرب المقدسة(١).

والسلام قضية مركزية بالنسبة للسلطة، ولم يكن الأمر مختلفاً مع السلام المقدس. لقد كان القرن الحادي عشر زمن تحولات اجتماعية عظمى، تتضمن إعادة توزيع الصلاحيات بين السلطة العلمانية والسلطة الكنسية. وفي سعيهما إلى تعزيز موقعهما في عالم متغير، كان كل طرف يمر هو نفسه بتغير داخلي عميق. وبينما كانت إعادة الهيكلة العلمانية مرئية إلى حد بعيد، كان الإصلاح الكنسي يَنْبُتُ خلف أسوار الأديرة؛ ولم يدخل الكنيسة على اتساعها ويشق طريقه إلى المجتمع العلماني إلاّ تدريجياً. وقد لعبت حركة السلام دوراً جد مهم في تلك السيرورة. فقد كانت قوة تغير أسهمت في التعبير عن المنافسة بين السلطة العلمانية والسلطة الكنسية على السيطرة على المجتمع المسيحي، كما أسهمت في الحل النهائي لهذه المنافسة. وفي مساعيهما إلى احتواء التغير الاجتماعي والسيطرة على مجراه، حاولت كل من الاثنتين استخدام الحركة لصالحها(٢). على أن الكنيسة هي التي أخذت زمام المبادرة في حفز السلم. وكان تطور حركة **سلام الرب** دفاعاً مباشراً من جانب الهيراركية الكنسية ضد العنف في أواخر الألف الأولى وأوائل الألف الثانية(٣)؛ إلاّ أنه عبر مساعي صنع وصون السلم هذه، تمكنت الكنيسة من توجيه التحول الاجتماعي الذي ساعدها على الفوز بالصدارة داخل المجتمع المسيحي في المدى الطويل.

سلام الرب وهدنة الرب:

لم يكن النزاع بين السلطة الزمنية والسلطة الكنسية ولا سعي الكنيسة إلى السلام ـ ولا السلم كقضية في النزاعات بين الاثنتين، بقدر ما يتعلق الأمر بهذا الموضوع ـ شيئاً جديداً. ففي العصر الوسيط، كانت وجهة النظر الأوسع نفوذاً عن ازدواجية السلطة هي وجهة نظر البابا جيلاسيوس الأول في أواخر القرن الخامس. وقد صيغت وجهة نظره بإحكام في رسالة شهيرة موجَّهة إلى الإمبراطور أناستاسيوس في عام ٤٩٤:

"هذا العالم محكوم أساساً باثنتين، أيها الإمبراطور الجليل: سلطة الأساقفة المقدسة والسلطة الملكية. ومن هاتين، تعد مسئولية الكهنة أفدح بقدر ما أنهم سوف يُحَاسَبُون عن ملوك البشر أنفسهم في يوم الحساب الإلهي. وأنت تعرف، يا ولدي الأرحم، أنه، مع أن لك الصدارة على جميع الجنس البشري من حيث سمو المكانة، إلاّ أنك تحني رأسك وَرَعَاً لأولئك المسئولين عن الشئون الربانية وتسألهم سبل خلاصك، ومن هنا فإنك تدرك أنه، فيما يخص الدين، في المسائل التي تتعلق بتناول الأسرار المقدسة الربانية وبمنحها على الوجه الصحيح، يتعين عليك أن تخضع بدلاً من أن تحكم، وأنه في هذه الأمور يجب أن تعتمد على حكمهم بدلاً من أن تسعى إلى إخضاعهم لمشيئتك"(٤).

وقد ازدهرت خلال العصر الوسيط تفسيراتُ قول جيلاسيوس(٥). ويشهد تعدد التفسيرات نفسه على أهمية هذا القول في مجادلات العصر الوسيط بشأن السلطة ولذا فليس غريباً أن "المذهب الجيلاسيوسي "كان سنداً له سلطته المرجعية في النزاع بين الهيراركيتين العلمانية والكنسية في القرن الحادي عشر أيضاً. ولأن حركة السلام قد صاغها هذا النزاع كما كانت قوة صياغة فيه(٦)، فقد كان المذهب الجيلاسيوسي في قلب نضالات القرن الحادي عشر في سبيل السلم(٧). وكان من الشروط الأساسية للسلم أن يراعي أنصارُ الحركة العلاقة الصحيحة بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية(٨).

والحال أن فكرة ازدواجية السلطات كإطار رمزي، يمكن للسلطة العلمانية

والسلطة الكنسية أن تتواجها فيه، كانت عُرفاً مقرَّراً بحلول القرن الحادي عشر(٩). ويمكن إرجاع معجم حركة **سلام الرب** إلى "السلام الإمبراطوري" الكارولينجي أو حتى إلى القرن السادس، إلى لغة الأساقفة الفرانك المناضلين من أجل **سلام الكنيسة** (*pax ecclesiae*)(١٠). ثم إن المشكلات التي واجهت الأساقفة الساعين إلى السلم قد كشفت عن استمرارية من القرن السادس إلى القرن الحادي عشر. فالمسألة المركزية في جميع المجادلات عن السلام وفي النضالات في سبيله كانت هي ما إذا كانت الكنيسة أو السلطات العلمانية هي صاحبة الحق في تحديد استخدامات الأملاك الكنسية(١١). وكان هدف رجال الكنيسة في جميع هذه النضالات هو إجبار العلمانيين الأقوياء على التنازل عن الحقوق التي يطالبون بها في الأملاك الكنسية واستعادة الاستحواذ على السيطرة على الممتلكات الكنسية لحسابهم(١٢).

على أن هذه الاستمراريات ليست شاغلي الأول هنا. فأنا أود أن أبين ما كان جديداً في حركة السلام في القرن الحادي عشر. ففي حين أن الكهنة في أوائل القرن العاشر كانوا قد هاجوا بعنف ضد مصادرة الأملاك الكنسية، وأن مجمع تروسلي (٩٠٩) كان قد وَسَّعَ مفهوم الرجس ليشمل الاعتداء على جميع الخيرات المنتمية لـ "الكنيسة العالمية"، نجد أن الكهنة قد بدأوا في أواخر القرن في معالجة ومعارضة "العداوة الدموية" مباشرةً(١٣). وقد بدأوا في اتخاذ خطوات عملية للدفاع "عما هو أكثر من مجرد سلامتهم وسلامة الأملاك الكنسية"(١٤) كما بدأوا في التحالف مع العامّة لمقاومة عنف الأقطاب العلمانيين ؛ أو على الأقل إشراك الناس العاديين في مساعيهم من أجل السلم(١٥).

ومن الصعب تحديد بداية حركة **سلام الرب** بوضوح، ليس فقط لأن القرارات التي اتخذتها ما يعتبرها الباحثون أول مجامع سلام الرب قد اتخذت على أساس مرجعية مجامع كنسية أسبق، وإنما أيضاً لأن مصطلح سلام الرب نفسه يبدو أنه قد ظهر بعد أن كانت الحركة قد بدأت بالفعل(١٦). إلاّ أنه بما أن علامة سلام الرب هي انخراط الكهنة في معارضة العنف، فمن المقبول عموماً أن الموجة الأولى لمجامع سلام الرب قد جرت في الربع الأخير من القرن العاشر.

وأحد أول الاجتماعات هو مجمع لو پوي، الذي عقده جي من آنچو، أسقف لو پوي، نحو عام ٩٧٥(١٧). والحال أن هذا المجمع، وهو عبارة عن اجتماع واسع عُقِدَ في حقل مكشوف خارج أسوار المدينة، قد عُقِدَ لمعالجة نهب الأملاك الكنسية في الأبرشية. وقد هدد الأسقف النهابين بالحرمان الكنسي وأرغم المحاربين والفلاحين المجتمعين على القَسَم بصون السلم. وكان سهلاً على الأسقف أن يكون مقنعاً، بما أن كلماته قد دعمتها القوةُ المسلحةُ للكونتات المجاورين، الذين كانوا أبناء إخوته. وقد أدى نجاح الاجتماع - الذي تحقق "بعون الرب"(١٨) - إلى إلهام وتشجيع المزيد من العمل. ففي السنوات التالية، نظم جي والأساقفة الآخرون مجامع جديدة، وتوسعت الحركة. وبدأ الكهنة في إحضار آثار قديسين إلى الاجتماعات سعياً إلى اجتذاب الجماهير والتأثير عليها وكسب تأييدها(١٩). وكفلت الآثارُ حضوراً قدسياً محسوساً في الاجتماعات بما يتماشى مع الموقف الديني آنذاك، والذي يذهب إلى أن المقدَّس يشارك في الشئون الدنيوية(٢٠).

وأول مجمع وصلت إلينا قوانينه الكنسية هو مجمع شارو لعام ٩٨٩. وتذكر قراراتهُ أن الأساقفة المشرِّعين - "وكذلك الكهنة والرهبان، ناهيك عن العلمانيين من الجنسين" - قد اجتمعوا لالتماس "عون العدالة الإلهية". وكان هدف الاجتماع هو استئصال شأفة "النشاط الإجرامي، الذي نعرف أنه أخذ ينمو منذ بعض الوقت عبر عادة شريرة في نواحينا من جراء تأخرنا الطويل في الدعوة إلى مجمع" وغرس "نشاط أكثر شرعية". وقد أعقب هذا القولَ بيانٌ:

"ولذا فإننا نحن المجتمعين خاصةً باسم الرب نقرر، كما سوف يجرى توضيحه بجلاء في القوانين الكنسية التالية، أنه: (١) إذا ما قام أي إنسان بمهاجمة الكنيسة المقدسة، أو أخذ منها أي شيء بالقوة، ولم يجر تقديم تعويض، فإنه سوف يُحرم من الكنيسة. (٢) إذا ما نهب أي شخص حِملاناً أو ثيراناً أو حميراً أو أبقاراً أو أغناماً، إناثاً أم ذكوراً، أو خنازير من الفلاحين *[agricolae]* أو من فقراء *[pauperes]* آخرين - ما لم يكن ذلك بسبب تقصير

الضحية ـ وإذا ما تخلف ذلك الشخص عن التعويض عن كل شيء، فإنه سوف يُحرم من الكنيسة. (٣) إذا ما قام أي شخص بسرقة أو باحتجاز أو بضرب قس أو شماس أو أي رجل من الكهنة *[ex clero]* لا يحمل سلاحاً (أي درعاً أو سيفاً أو صداراً مصفحاً أو خوذة)، بل يؤدي عمله لا أكثر أو يبقى في البيت، وإذا ما تبين أن هذا الشخص مذنب بارتكاب أية جريمة، بعد التحقيق من جانب الأسقف الذي يتبعه، فإنه سوف يكون مذنباً باقتراف رجس، وإذا لم يبادر علاوة على ذلك بتسوية الأمر، فسوف يجرى اعتباره مستبعداً من كنيسة الرب المقدسة"(٢١).

إن حماية الكنيسة والأملاك الكنسية؛ وحماية أكابر الكنيسة، والكهنة والرهبان؛ وحماية الماشية ـ وإن لم يكن بالأساس حماية الفلاحين والفقراء الذين تعود الماشية إليهم ـ هي بؤرة التركيز الأولى لجميع المجامع الساعية إلى إقرار **سلام الرب**. وكانت التجديدات قليلة، مع أن التركيز قد تباين أحياناً. فقد جرى مد الحماية عن طريق تشريع السلم، مثلاً، لتشمل الراهبات والأرامل واليتامى والنساء المسافرات ومرافقيهن والتجار. وقد اتسعت الحماية لتشمل تقريباً جميع السكان غير المسلحين. أمّا السلوك غير المقبول فقد جرى وصفه أحياناً بمزيد من التفصيل: إذ شملت الجرائم ضد **سلام الرب** ليس فقط سرقةَ بهائم المزارع من الفلاحين والفقراء وإنما أيضاً إتلاف البذور وحرق المحاصيل والإضرار بأشجار الزيتون ومهاجمة وسرقة القائمين بجني المحاصيل والاعتداء على العربات التي تحمل النبيذ أو الحاصلات الزراعية وقطف الأعناب من مزارع الغير، ونهب المطاحن والأجران، وسرقة الشمع أو النحل(٢٢).

وهذه الشواغل والمطالبات والمحظورات تمثل، إن لم يكن أيديولوجية متماسكة(٢٣)، فعلى الأقل النظرة الأساسية والاتجاه الأساسي لحركة **سلام الرب** في بداياتها(٢٤). إلاّ أنه مع انتشار الحركة شرقاً وشمالاً وجنوباً من آكيتين وبيري وأوفرنيا، ومع مجيء موجة ثانية للحركة بين عامي ١٠١٩ و١٠٣٨ على أثر موجتها الأولى، فإنها قد مَرَّت بتغيرات مهمة، أسفرت عن خلافة **هدنة الرب** **لسلام الرب**. والمؤرخون يناقشون هذا التطور. فيرى بعضهم أنه لا يمكن اعتبار

هدنة الرب تالية **لسلام الرب** لأن عادة مراعاة الأيام المقدسة والمواسم المقدسة خلال الحرب، والتي تكمن في قلب **الهدنة**، كانت أقدم بكثير(٢٥). وهم يرون أن **هدنة الرب** قد بدأت فعلاً مع الحظر الكارولينجي على الحرب الخاصة في أيام الأحد ولم يتم "إحياؤها إلاّ في عام ١٠٢٧ في جنوبي فرنسا"(٢٦). إلاّ أنه يبدو أن وجهة النظر الغالبة هي أن **هدنة الرب** قد أعلنت لأول مرة في مجمع ايلن (أو تولوج) في عام ١٠٢٧ وأنها قد أصبحت الشكل السائد لحركة السلم مع مجمع آرل في عام ١٠٤١(٢٧). وحتى إذا كان **سلام الرب** و**هدنة الرب** قد تداخلا(٢٨)، بعد مجمع آرل مباشرة، إلاّ أن التمايز المفاهيمي بين الاثنين يظل مهماً.

ومع أن **الهدنة** هي بكل المعايير مصطلح أضعف من السلم، إلاّ أن الحماية التي شرّعتها **هدنة الرب** كانت أعظم بالفعل من الحماية التي شرّعها **سلام الرب**. وفي حين أن **السلام** قد حظر العنف ضد جماعات اجتماعية محددة، بهدف صون سلامة ملكيتها في جميع الأوقات، فإن **الهدنة** قد حظرت كل عنف في أيام معينة وخلال فترات معينة(٢٩). وفي البداية، جرى حظر كل أعمال العنف بين مساء السبت وصباح الاثنين، حتى يتسنى للمؤمنين إبداء الاحترام الواجب ليوم الرب. إلاّ أنه سرعان ما جرى مد الحظر على العنف بحيث يبدأ مساء الثلاثاء وينتهي مع شروق شمس يوم الاثنين، بما يشمل الأيام الأربعة المرتبطة بآلام المسيح. وبالإضافة إلى ذلك، جرى منع استخدام السلاح في عطلات الكنيسة والحال أن هذا الحظر المطلق للعنف، بالرغم من كونه متقطعاً(٣٠)، صار يغطي ثلاثة أرباع السنة تقريباً. وعلى سبيل المثال، فإن مجمع ناربون في عام ١٠٥٤ قد حصر الاستخدام المشروع للسلاح في مجرد ٨٠ يوماً في السنة(٣١).

وقد مالت الكتابة التاريخية الأسبق إلى اعتبار حركة السلام رداً على "الفوضى الإقطاعية" ومن ثم فقد وضعت انبثاق الحركة في مشهد تاريخي يتميز "بتواتر عالٍ للأعمال العدائية ولانعدام القانون والنظام"(٣٢). وقد قيل إن انهيار الهياكل التقليدية للسلطة قد أدى إلى تجزئة الأراضي وصعود السادة المحليين، خاصة آمري القلاع. ومع انهيار النظام الحقوقي الكارولينجي وتزايد ضعف

السلطة الملكية، تولى آمرو القلاع زمام ممارسة القضاء، منخرطين في حرب خاصة متواصلة، ومعتدين على الأملاك الكنسية ومسيئين معاملة الفلاحين والفقراء. وقد رسم المؤرخ مارك بلوك صورة درامية لتلك الأزمنة: لقد عاش الناس "في حالة خطر دائم، مليئة بالألم" وكان مصير كل فرد مهدَّداً في كل يوم". فالعنف كان العلامة الحقيقية لذلك العصر. والحال أن دعوة إلى السلام - أغلى نعم الرب وأصعبها منالاً - قد بدأت تجلجل وسط حالة انعدام القانون؛ وعلى هوامش السلطات الدنيوية العاجزة انبثقت، بمبادرة من الكنيسة، حركة تلقائية لإقرار النظام والسلام المنشودين كثيراً(٣٣).

على أن أطروحة "الفوضى الإقطاعية" قد تعرضت مؤخراً لانثلام السمعة. فمن ناحية، طَوَّرَ الباحثون شكوكاً حول مفهوم الإقطاع(٣٤)، ومن ناحية أخرى، رفضوا فكرة الفوضى بوصفها عديمة المبررات. فالعقود التي تحيط بالعام ألف، عندما انبثقت حركة سلام الرب، ربما كانت عنيفة ومخلة بالنظام، إلاّ أنها لم تكن فوضوية(٣٥). وينجم عن ذلك منطقياً أن حركة السلام لا يمكن أن تكون قد نشأت عن رغبة في إنهاء الفوضى أو اختلال النظام(٣٦). وهذا التبديل للمنظور يرغمنا على أن ننظر بشكل مختلف إلى الواقع الذي وصفه مؤرخون من أجيال أقدم. فالقرن العاشر، الذي أنجب حركة السلام، كان عنيفاً: "إذا كان هناك «قرن عنف»، فهو القرن العاشر"(٣٧). ومن المؤكد أن مصادر ذلك العصر كانت عليمة بحدوث تزايد في النزاعات وبفقدان السيطرة بين النخبة الحاكمة(٣٨). وقد لاحظ أحد تلك المصادر، مثلاً، أن "حالة المملكة قد تهاوت على أسسها" وتحدث عن "عدم كفاءة الملك وخطايا [البشر]"، التي أتلفت القوانين ودَنَّست أعراف الآباء "وكذلك كل أشكال العدل"(٣٩). على أن المؤرخين المراجعين يميلون إلى التركيز على إعادة هيكلة السلطة لا على الفوضى، وعلى تطور نظام جديد لا على انعدام النظام.

وقد جرى تطوير النظام الجديد على خلفية الضعف الذي أصاب السلطة الملكية (*imbecillitas regis*). والحال أن أزمة الحكم المركزي هذه قد أثرت ليس فقط على الملك وإنما أيضاً على الدوقات والكونتات، بل وعلى الفيكونتات. وكان

تآكل سلطتهم التقليدية، خاصة تآكل تصريفهم لشئون القضاء، محسوساً على كافة مستويات المجتمع(٤٠). وكان تأمين السلم للشعب المسيحي من خلال الحكم العادل الواجبَ الأكثر أولية للملك والمصدرَ الأول لسلطته. وهذه الوظيفة، بأكثر من أية وظيفة أخرى قام بها، هي التي جعلت الملك يبدو بوصفه نائب الرب على الأرض(٤١). وعندما أصبحت مناطق آمري القلاع بؤرَ الممارسة الفعلية للسلطة، أصبح آمرو القلاع سادة القضاء. على أن ممارستهم للقضاء لم تجلب السلم لأولئك المحكومين من جانبهم. ولأنه لم تكن هناك سلطة أخرى قادرة على صون السلم، فقد نزلت الكنيسة إلى الساحة، وأصبح الرجال الذين على رأس هيراركيتها حماة القانون والنظام، والمدافعين عن السلم. وباختصار، فإن "الرب قد أوكل إلى الملوك المكرَّسين مهمة صون السلم والعدل؛ ولم يكن الملوك قادرين بعدُ على أداء تلك المهمة؛ ولذا فقد استرجع الرب في يديه سلطة القيادة وخولها لخدمه، الأساقفة، بتأييد من الأمراء المحليين"(٤٢). ومع انبثاق حركة **سلام الرب**، حل **سلام الرب** محل السلام الذي يصنعه ويحميه الملك، *pax regis*.

ولا شك أن الكنيسة بوصفها مدافعةً عن السلام قد حصلت على قول حاسم في تنظيم الشئون الدنيوية، إلاً أنها لم ترغب في إحلال السلطة الكنسيةً محل السلطة العلمانية أو تعطيل القوانين العلمانية. فالتشريع الذي أجازته مجامع السلم قد احترم القوانين العلمانية وقَبِل السلطة العلمانية(٤٣). وقد سعى الكنسيون إلى كسب تعاون الأقطاب العلمانيين الأقوياء لمساعدتهم في تنفيذ القوانين العلمانية. ومثل هذا التعاون بين السادة الدينيين والعلمانيين لم يكن غريباً، بالنظر إلى "تشارك المصالح" بين السادة العلمانيين والكنسيين(٤٤). وبشكل أكثر تحديداً، فإن كبار الكهنة وكبار السادة العلمانيين (*optimates*)، المنزعجين والمهدَّدين سواء بسواء من سلطة آمري القلاع الصاعدة، قد تحالفوا ضد رجال السلطة الجدد هؤلاء وجنودهم (*milites*)(٤٥). كما أشركت الكنيسة "العامّة في نشاطها من أجل السلم، مما سمح لحركة السلام بالاستفادة من أعرافٍ على مستوى الكومينات. وقد اشتملت تلك الأعراف على "حق غانم ما في التشريع". وبين العامّة، كان من المسلمات أداء القسم بشكل جماعي وتحمل

مسئولية جماعية ما عن صون القانون والنظام. وربما يفسر اللجوءُ إلى تلك الأعراف نجاح الحركة في جانب منه(٤٦).

ومن ثم فإن حركة السلام التي قادتها الكنيسة ـ الكنيسة المحلية، وهو أمر له دلالته ـ كانت قوة استقرار في عالم متغير. وفي ثلاثينيات القرن الحادي عشر، كتب رودولفوس جلابر فريط بداية حركة السلام بتحقيق الاستقرار. فكعقاب على خطايا البشر، كان طاعون رهيب قد انتشر "في كل أرجاء العالم لمدة ثلاث سنوات". وقد ساد الاعتقاد بأن "نظام الفصول والعناصر الطبيعية، الذي كان قد ساد كل العصور الماضية منذ البداية، قد تهاوى في فوضى أبدية، ومع تهاويه جاءت نهاية الجنس البشري". لكن الناس رفعوا أيديهم متوسلين بأفئدتهم إلى الرب، وفي عام ١٠٣٣، في ألفية آلام الرب، "انتهت عواصف المطر العنيفة بفضل الرحمة والخير الربانيين؛ وبدأ وجه السماء السعيد يشع ويرسل أنساماً رقيقة وصفاءً رقيقاً معلناً عفو الخالق". فازدهرت الأرض من جديد وآتت وفرة من الثمار، أنهت الندرة. "وعند ذاك تحديداً بادر الأساقفة ورؤساء الأديرة وغيرهم من الأتقياء في آكيتين بالدعوة لأول مرة إلى عقد المجامع الكبرى لكل الناس". وقد جيء بكثير من أجساد القديسين وبسلال لا حصر لها تحتوي آثاراً مقدسة إلى الاجتماعات التي بدأت تُعقد في مقاطعات أخرى أيضاً. وحتى في أبعد أرجاء فرنسا، "تقرر أن يعقد الأساقفة وأقطاب البلد كله في أماكن محددة مجامع لإعادة إقرار السلم ولتدعيم الدين المقدس"(٤٨).

الكنيسة صانعة السلم:
من تحريم الحرب إلى توجيه استخدام السلاح

مع أن حركة السلام كانت قوة استقرار في عالم متغير، إلاَّ أنها كانت أيضاً قوة تغير. فحركة السلام، بوصفها وسطاً أخذت الكنيسة من خلاله تمارس ـ أو على الأقل تتمتع بقول حاسم في ممارسة ـ وظيفة رئيسية للسلطة العلمانية، قد عززت موقع الكنيسة في مواجهة السلطة العلمانية. وكانت العلاقة المتغيرة بين السلطة الكنسية والسلطة العلمانية حاسمةً في إعادة الهيكلة الكلية للسلطة

داخل المجتمع المسيحي. وقد مرت سلطة الكنيسة والسلطة العلمانية سواء بسواء بتحولات أدّت إلى صوغ هياكل سلطة جديدة وعلاقات سلطة جديدة في الغرب اللاتيني. وكانت التحولات الاجتماعية الناجمة عن ذلك جذرية بالفعل، وكانت نتائجها مقيمة وبعيدة المدى. وقد وُصفت بأنها قلبٌ "لكل من الأيديولوجيات والبنى التحتية الاقتصادية والاجتماعية إلى درجة أعظم بكثير من القلب الذي حدث خلال أواخر عهد الإمبراطورية الرومانية أو القرن السادس عشر"(٤٩). وفي ما يلي، سوف أدرس هذه التغيرات بالغة الأهمية من زاوية تحول السلطة الكنسية وموقع الكنيسة داخل المجتمع المسيحي.

إن تولي الكنيسة دوراً قيادياً في صنع السلم وصون السلم، وهما في العادة من الوظائف الأولية للسلطة الملكية، كان حاسماً في صعودها إلى موقع الصدارة داخل المجتمع المسيحي. ولكن ما الذي كان يعنيه، بالضبط، صنع وصون السلم؟ لقد كانا يعنيان، في المقام الأول، كما تسجل ذلك قوانين كنسية من مجامع السلم، حظر الحروب الخاصة وغير ذلك من أعمال العنف بتقييد استخدام السلاح. على أن أحكام الحظر الصادرة عن مجامع السلم قد تميزت بجانب إيجابي أيضاً. فبوضع قواعد تحدد من الذين لا تجوز مهاجمتهم من جانب حاملي السلاح، وتحدد أنواع الأملاك التي لا يجوز لهم المساس بها وأيام الأسبوع ومواسم السنة التي لا يجوز لهم استخدام السلاح فيها، أعطت أحكامُ مجامع السلم أيضاً للكنيسة سلطة تحديد من الذي يمكنه استخدام السلاح، ولأي غرض، وبأمر من مَن، وضد مَن ومتى. وهذا التطور يوحي بأن الكنيسة قد أصبحت تعتبر العنف مشروعاً بموجب شروط معينة. والحال أن تقييد العنف قد فتح السبيل أمام الكنيسة ليس فقط لكي تفرض سيطرتها على استخدام العنف وإنما أيضاً لكي توجه الفعل العنيف.

مشروعية القتال والقتل

حركة السلام لم تحظر الحرب كليةً. بل قيدت مجال الاستخدام المشروع للسلاح. ولم تكن العقوبات الروحية هي السلاح الوحيد بيد أكابر الكنيسة

صانعة السلام؛ فأحكام السلم لا يمكن أن تعتمد على السلطة الأدبية للمجامع الكنسية وحدها، وغالباً ما كان يجري دعم الحرمانات الكنسية بأسلحة أقل سمواً - التهديد باستخدام العنف أو استخدامه بالفعل ضد مرتكبي العنف. وقد دمغ صانعو السلام الكنسيون العنيفين بأنهم كاسرون للسلم وأوصوا باتخاذ تدابير مسلحة ضدهم. وعلاوة على ذلك، فإن الكهنة أنفسهم، في إخلاصهم للسلم، قد شاركوا في مثل هذه المعارك في أكثر من مناسبة. والحال أن حركة السلام، غير المعارضة للحرب دون قيد أو شرط، قد أعلنت بالأحرى الحرب، بل وقامت أحياناً بتنظيم جيوشها الخاصة: ميليشيات السلم.

وقد ذكر رودولفوس جلابر أن كل من انتهك الهدنة كان عليه "أن يدفع حياته ثمناً لذلك أو أن يُطرد من بلده ومن صحبة إخوته المسيحيين". وكان يتعين دعم هدنة الرب بـ "عقوبات بشرية" وبـ "انتقام إلهي". وقد ذكر جلابر أنه عندما "كان مختلف المجانين لا يترددون في جنونهم عن انتهاك ميثاق (السلم)، كان العقاب الإلهي أو سيف البشر الانتقامي يسقط عليهم في التو والحال"(٥٠). ولم يكن حمل السلاح ضد كاسري السلم يعتبر كسراً للسلم. فأَيْمَانُ صون السلم التي كان الأساقفة يصوغونها كانت تُلزم أحياناً من يدخلون في "ميثاق سلم" بأن يخوضوا الحرب ضد من يكسرون السلم أو الهدنة، وبأن يعملوا سوياً على "دمار وإرباك حركة" الجناة(٥١).

ولعل حركة السلام التي انبثقت في بورج هي أفضل حالة معروفة جرى فيها أداء هذه الأَيْمَانُ وقاد فيها الأساقفة أنفسهم القوات إلى المعركة في سبيل السلم بينما امتشق الكهنةُ "السيف البشري"(٥٢). ويفيدنا تقرير من ذلك العصر كتبه آندرو من فليوري أنه في عام ١٠٣٨ "أراد" ايمون، كبير أساقفة بورج، "فرض السلم في أبرشيته من خلال أداء اليمين". وقد دعا أساقفةَ مقاطعته إلى اجتماع أقسم فيه للرب ولقديسيه على آثار ستيفن، "أول شهيد في سبيل المسيح"، بـ "أنني سوف أهاجم بكل عزيمتي أولئك الذين يسرقون الأملاك الكنسية وأولئك الذين يستثيرون عمليات النهب وأولئك الذين يضطهدون الرهبان والراهبات والكهنة وأولئك الذين يحاربون أمّنا الكنيسة المقدسة، إلى أن يتوبوا". وقد تعهد

بألاً يحيد عن طريق العدالة هذا تحت أي ظرف من الظروف وبـ "أن أتحركَ بكل قواتي ضد أولئك الذين يتجرأون بأي شكل على انتهاك مراسيم *[السلم]* وألاّ أتوقف بأي شكل إلى أن يتم إحباط مقاصد الخائن". وكان على الأساقفة أن يحذوا حذوه ثم أن يجعلوا جميع الذكور في الخامسة عشر من العمر فما أكثر في أبرشياتهم المنفصلة مشاركين في السلم وأن يؤدوا اليمين نفسها. وهكذا فإن ايمون قد ربط العامّة الذكور "بالقانون التالي: أنهم سوف يكونون على قلب رجل واحد خصوماً لأي انتهاك للقسم الذي أدوه، وأنهم لن ينسحبوا بأي شكل من الميثاق"، وأنهم، "إذا ما دعت الضرورة إلى ذلك، سوف يطاردون بالسلاح أولئك الذين يتنصلون من القسم". ولم يجر استثناء الكهنة و"غالباً ما أخذوا بيارق من محراب الرب وشنوا الهجوم مع بقية حشد الناس العلمانيين (*populus*) ضد منتهكي السلام الذي تم القسم على صونه"(٥٣).

وبمجرد تنظيم جيش السلام الشعبي هذا، بدا أنه نشيط تماماً. فنحن نعرف "أنهم قاموا مراراً بإلحاق الهزيمة بعديمي الإيمان وسووا قلاعهم بالتراب" و"داسوا بأقدامهم" أولئك الذين وصفوهم بالعُصاة، "بحيث إنهم قد أجبروهم على العودة إلى قوانين الميثاق التي كانوا قد تجاهلوها". ومن الواضح أيضاً أن هؤلاء المؤمنين المسلحين، "النافرين ضد حشد أولئك الذين يتجاهلون الرب"، قد أثاروا الكثير من الرعب. على أنهم، كما يشير إلى ذلك آندرو من فليوري، أصبحوا ممسوسين بالطمع الأعمى وحادوا عن سبيل الرب. ومن المفارقات أيضاً أن نجاحهم الرئيسي - عندما أحرقوا قلعة بينيكياكوم، التي اتهم سيدها بانتهاك السلم - قد رمز إلى انقلاب حظوظهم. فقد قتلوا أيضاً دون شفقة أولئك الذين لم يفتك بهم الحريق، بحيث إن ألفاً وأربعمائة من الأشخاص من كل من الجنسين - وهم أساساً من السكان المحليين الذين كانوا قد لاذوا بالقلعة للاحتماء بها - قد أبيدوا. وقبل أن تجف دماء الأبرياء، فإن عصبة السلم التي تتبع كبير الأساقفة - والتي "لم يعد الرب بعدُ معها كقائد لها" - قد لقيت الهزيمة على يدي نبيل آخر كاسر* للسلم، وجرى قتل سبعمائة كاهن في أحد الأودية(٥٤).

ويرى آندرو من فليوري أن ايمون كان قد اشتط إلى أبعد حد. والحال أن كبير

أساقفة بورج وجيشه السلامي قد طرحا مسائل معقدة تتعلق بمشاركة الكهنة في الحرب وإراقة الدماء، وبمكان القساوسة والكهنة، من ناحية، والعلمانيين المسلحين وغير المسلحين، من ناحية أخرى، داخل مجتمع منظم تنظيماً مناسباً.

ووفقاً للمذهب الكنسي التقليدي، كان محظوراً على الكهنة والرهبان أن يشاركوا في أي نشاط عسكري ولم يكن مسموحاً لهم حمل السلاح، ومنذ المجامع الكنسية الأولى فصاعداً، كان هذا الحظر "مطلقاً"(٥٥)، وكان الكهنة الذين ينتهكونه عرضة لتدابير انضباطية صارمة، بصرف النظر عما إذا كانوا قد امتشقوا السلاح في سبيل قضية عادلة أو حتى ضد الكفار. وقد جرى تخفيف هذا الحظر قليلاً عندما سمح مجمع راتيسبون في عام ٧٤٢ للكهنة بمرافقة جيش مسيحي في حملة. وقد حدد المجمع مرتبة وعدد الكهنة المرافقين للحملات العسكرية وقرر أن مهمتهم هي إقامة القدّاسات والتشفع من أجل كسب حماية القديسين والاستماع إلى الاعترافات وفرض العقوبات التكفيرية. ولا شيء أكثر من ذلك. وهو لم يرفع الحظر على امتشاق الكهنة السلاح، وقد ظل هذا الحظر ساري المفعول خلال العصر الكارولينجي. والمعركة بين أبناء وخلفاء شارلمان في فونتنوا في عام ٨٤١ تقدم لنا مثالاً لافتاً. فالأساقفة الكارولينجيون الذين أزعجتهم الحرب بين الأشقاء قد اجتمعوا بعد المعركة وانتهوا إلى أن جنود الجيش الظافر قد حاربوا "من أجل العدل والإنصاف لا غير" وأنه، لهذا السبب، فإن "كل واحد منهم، من قاد إلى جانب من أطاع، يجب أن يعتبر نفسه في هذا النزاع أداةً بيد الرب، معفىً من المسئولية"(٥٦). على أن الكهنة الذين شاركوا في المعركة بنشاط قد عوقبوا(٥٧). بل إن الحظر على حمل الكهنة السلاح قد أعيد التأكيد عليه عندما تعرضت الأراضي الفرانكية لهجمات النورمان(٥٨)، وقد أعيد التأكيد عليه من جانب مجامع سلم عديدة عقدت بين مجمع شارو في عام ٩٨٩ ومجمع كليرمون في عام ١٠٩٥(٥٩).

ومع أن حظر استخدام الكهنة السلاح كان موقف الكنيسة المعياري، إلا أن الأمور في الممارسة العملية بدت مختلفة. فخلال العصر الميروفينجي (من أواخر القرن الخامس إلى أواسط القرن الثامن)، شارك أساقفة في الحروب، حتى مع

أن مثل هذا المسلك لم يكن منتظراً منهم(٦٠)؛ وفي ظل خلفائهم الكارولينچيين، اكتسبت هذه الحالة طابعاً مؤسسياً(٦١). فأصبحت هيئة الأساقفة منخرطة في إدارة الشئون العلمانية، ومن بينها الخدمة العسكرية. وكان الأساقفة ورؤساء الأديرة مسئولين ليس فقط عن تسليح الوحدات الكنسية في الحملات العسكرية الإمبراطورية وإنما أيضاً عن قيادة هذه الوحدات بأنفسهم. بل إنهم كانوا ملزمين بالنزول إلى ساحة القتال. ولم يخامرهم الشك قط في هذا الواجب(٦٢). والأكثر من ذلك أنه في حين أن آخر مجمع ميروڤينچي مهم، وهو مجمع سان چان دو لون في ٦٧٣/ ٦٧٥، قد حظر بوضوح على جميع الأساقفة والكهنة حمل السلاح كما يفعل العلمانيون، فإن المجامع الكارولينچية لم تذكر الأساقفة عندما أعادت التأكيد على الحظر العام لحمل الكهنة السلاح(٦٣). ولذا فليس من الغريب أن الأساقفة في القرنين التاسع والعاشر قد بادروا من حين لآخر بتنظيم الدفاع ضد الشعوب الأجنبية الغازية لأراضي المسيحيين اللاتين(٦٤). إلاّ أن مما يستحق الملاحظة أنه، بين عامي ٨٨٦ و٩٠٨، مثلاً، سقط عشرة أساقفة ألمان صرعى في حروب بين الأشقّاء(٦٥).

ومع أن أساقفة كثيرين قد شاركوا بين القرنين الثامن والحادي عشر في الحروب، إلاّ أن بعض أكابر الكنيسة في ذلك العصر قد أعربوا عن رأي سلبي بقوة في نشاط الكهنة العسكري، كما توضح ذلك الأمثلة القليلة التالية. ففي بداية الحكم الكارولينچي، أدان القديس بونيفاسيوس الأساقفة الفرانك الذين "انكبوا على الصيد وعلى القتال في الجيش كالجنود وأراقوا الدماء بأيديهم". ورداً على رسالة بونيفاسيوس، وصف البابا زكريا أولئك الأساقفة بـ "القساوسة الزائفين" لأن أيديهم "ملطخة بدم البشر" وكرر القول بأن القتال محرَّم على القساوسة(٦٦). أمّا الباب سيرچيوس الثاني، الذي وصف دعاة الحرب بأنهم "أبناء الشيطان"، فقد كتب رسالة إلى أساقفة ما عبر جبال الألب في عام ٨٤٤، داعياً إياهم إلى "تحمل العنت لأن ذلك سوف يعود عليكم بالمباركة الربانية"(٦٧). وأمّا أوتّو، أسقف ڤيرسيللي، فقد انتقد بحدة انخراط الكهنة في الحرب والشئون العلمانية، معتبراً أن ذلك الانخراط لا يليق بالقساوسة. فهو شيء

شـيطاني(٦٨). وأمّا رازاريوس من فيرونا، وهو أسـقف إيطالي آخر من القرن العاشر، فقد وبّخ الكهنة لاحتقارهم القوانين الكنسية بخروجهم إلى الصيد وباقترافهم الزنا وبخروجهم إلى الحرب(٦٩). وفي أواخر عشرينيات القرن الحادي عشر، صب الأسقف فولبير الشارتري جام غضبه على الأساقفة - لم يشأ حتى تسميتهم بالأساقفة خوفاً من الإساءة إلى الدين - الأكثر براعة في الحرب من الأمراء العلمانيين والذين لا يخجلون من تكدير سلام الكنيسة ويسفكون الدم المسيحي. ثم إنهم يتجرأون على دخول كنائسهم لإقامة خدمات السر المقدسة بأيدٍ ملطخة بالدماء. وقد ذكّرهم بأن الكنيسة لا تملك غير سيف واحد، هو السيف الروحي الذي لا يقتل بل يحيي(٧٠).

ويشير هذا النقد وانتقادات مماثلة إلى أنه كان هناك منذ أواسط القرن الثامن إلى أوائل القرن الحادي عشر توتر وتصادم بين الحظر القانوني الكنسي المعياري لمشاركة الكهنة في الحرب، من ناحية، والواجبات العسكرية الفعلية لأكابر الكهنة، من ناحية أخرى(٧١). ولا يمكن للتوتر بين المعيار والممارسة أن يوجد إلاّ مادام المعيار قائماً. وفي زمن ايمون من بورج، كان المعيار الكنسي قد بدأ يفقد صرامته. والأكثر من ذلك، أنه في حين أن الخدمة العسكرية لهيئة الأساقفة الكارولينجية قد تعتبر مفروضة على الكنيسة من جانب السلطة الإمبراطورية (حتى مع أن أكابر الكنيسة لم يعانوا بالضرورة هذا الفرض بوصفه مؤلماً)، فإنه لم تعد هناك الآن سلطة ملكية تطلب من الأساقفة ورؤساء الأديرة أن يتصرفوا بما يتعارض مع مبادىء الكنيسة فيما يتعلق بمشاركة الكهنة في الحرب. ولم يكن نشاط ايمون العسكري نهجاً مقرراً، كما كانت عليه الحال مع نشاط الأساقفة الكارولينچيين والأوتّونيين. فهو لم ينظم جيشه السلامي بأمر من السلطة الدنيوية بل بمبادرة منه هو، وكان مجهوده موجهاً ضد العلمانيين الذين آلت إليهم السلطة الفعلية. إلاّ أنه مع كل ما يحتمل أن يكون إشكالياً في مساعي ايمون العسكرية من الزاوية المعيارية، فإن هذه المساعي قد أثرت أيضاً على المعيار، والحق إن الأسقف الميّال إلى الحرب كان واحداً من أولئك الذين شقوا ساحة جديدة بدأ ينمو فيها موقف كنسي جديد من السلم والحرب.

وطالما استمر الفهم الأوغسطيني للسلام بوصفه "استقرار النظام"(٧٢)، يظل بالإمكان اعتبار الكاهن الذي يحمل السلاح مكدراً لنظام الأمور السوي. وكما نبّه إلى ذلك فولبير الشارتري، فإن هذا النظام إنما يستتبع أن السيف الروحي - كلمة الرب - هو سلاح الكنيسة الوحيد. والحال أن بطرس داميان قد أكد على هذه الفكرة نفسها في أواسط القرن الحادي عشر. فقد ذهب إلى أن الكهنة المسلحين يمثلون قلباً لنظام الأمور السوي. فهم غاصبون للسيف المادي الذي اختص به الربُ السلطة العلمانية وحدها. وهناك فرق بين وظائف المُلك والكهانة. وقد أشار داميان، مستشهداً بمثال من العهد القديم، إلى أن الرب قد ضرب الملك عَزَريا - الذي كان قد اغتصب الوظيفة الروحية - بالبرص إلى يوم وفاته(٧٣). ومع أن داميان كان مصلحاً كنسياً مرموقاً، إلاّ أنه لم يتردد في شجب العمل المسلح الذي قام به بابا الإصلاح ليو التاسع ضد النورمان، وذلك بصرف النظر عن عدالة القضية(٧٤). وبما أن فكرة السلم ترتبط بفكرة النظام، فإن الكاهن الذي يكدر النظام يعد من ثم منتهكاً للسلم، إنه *perturbator pacis* **مُكَدِّرٌ للسلم**، *pacis violator*، **منتهك للسلم**. لكن ايمون من بورج والقساوسة والرهبان الآخرين قد حملوا السلاح تحديداً باسم السلم. وقد أثر جعل السلام الهدف المركزي للعمل العسكري على النظرة الكنسية. فليست الحروب التي يشارك فيها القساوسة والرهبان وحدها بل الحرب عموماً هي التي بدأ يُنظر إليها بشكل مختلف.

وتاريخياً، كانت الكنيسة تكره سفك الدماء. ومبدأ أن *Ecclesia abhorret a sanguine* (**الكنيسة تكره سفك الدماء**) هو مبدأ ماثل باستمرار في كتابات آباء الكنيسة وتشريعات المجامع. إذ كان يُنظر إلى المشاركة في الحرب على أنها شر؛ والقتل يشكل انتهاكاً للوصية الخامسة؛ ولطخة الدم تثقل الضمير المسيحي. فحتى لو لطخ مسيحي يديه بالدم في حرب عادلة، فإنه يظل آثماً مع ذلك. وكما قال البابا نيكولاس الأول (٨٥٨ - ٨٦٧)(٧٥). في زمن كان يتعين فيه على المسيحيين أن يدافعوا عن أنفسهم ضد غارات أولئك الذين كانوا (المسيحيون) يعتبرونهم وثنيين - كان قتل الوثني نفسه جريمة قتل. ومن القرن الرابع إلى القرن

الحادي عشر، فرضت الكنيسة كقاعدة تدابيرَ إنضباطية على أولئك الذين يَقتلون في حرب، أو أوصت على الأقل بأن يكفّروا عن ذلك(٧٦).

وفي القرن العاشر بدأت تظهر وجهة نظر مختلفة، انبثقت من كلوني، وهي مركز للإصلاح الديري لعب دوراً في تدشين **سلام الرب** (حتى ولو لمجرد مصلحة رهبان دير كلوني - لحماية أراضيهم من الأخطار المتزايدة للحروب الخاصة)(٧٧). والحال أن أودو، وهو الرئيس الثاني لدير كلوني (٩٢٦ - ٩٤٤)(٧٨)، كان أول من يذهب إلى أن بالإمكان خوض حرب إستناداً إلى "دوافع سوية" - ومن ثم التشجيع على أخلاق جديدة للحرب، هي، العسكرية المسيحية(٧٩). ففي كتابه *Vita Geraldi* (**حياة جيرالد**)، صَوَّر أودو البطل، الكونت جيرالد، كنموذج للمحارب الجديد في سبيل المسيح - *miles Christi* الذي لا يُلقي سلاحه، بل يستخدم السلاح بشكل يرضي الرب، مدفوعاً بالتقوى وحب الخير. أمّا شرّه وخبثه القتاليين فهما من عمل الرب، *opus Domini*، وقد وصف أودو هذا النوع الجديد من القتال، والذي تدخل فيه التقوى ساحة المعركة وتصبح حقيقة حربية، بأنه "قتال ممتزج بالتقوى"(٨٠). والحال أن العلماني الذي يمتشق السيف في روح كهذه غير مذنب. ويقول أودو إن العهد القديم قد سمح بذلك، وهو يشير إلى أن "بعض الآباء، مع أنهم كانوا الأكثر قداسة والأكثر صبراً، قد اعتادوا مع ذلك حمل السلاح بشهامة في الملمات عندما كانت قضية العدالة تتطلب ذلك". واستناداً إلى جيرالد كمثال وإلى العهد القديم لدعم الفكرة، أحس رئيس دير كلوني بالراحة وهو يستنتج: "الحق إنه لا يجب لأحد أن يقلق لأن إنساناً محقاً يلجأ أحياناً إلى القتال الذي يبدو متعارضاً مع الدين"(٨١).

لقد شقت فكرة "القتال الممتزج بالتقوى" طريقاً إلى التفكير في القتال كشكل خاص من أشكال التقوى، وإلى تجسد مثل هذا التفكير في القرن الحادي عشر(٨٢). فحركة السلام، كما رأينا، لم تسمح وحسب بل طالبت باستخدام السلاح ضد كاسري السلم لما فيه صالح السلم(٨٣). وقد أيدت بذلك مفهوم العنف المسموح به وساعدت على فرض السيطرة الكنسية على استخدام السلاح وتحديد الظروف التي يجوز فيها للعلمانيين شرعاً استخدام الأسلحة وسفك

الدماء(٨٤)· والحال أن فهم الحرب على أنها مشروعة قد جرى تطويره من جانب مصلحي الكنيسة في الشطر الثاني من القرن الحادي عشر في فكرة الحرب كخدمة للكنيسة(٨٥). ويُعتبر البابا جريجوريوس السابع (١٠٧٣ - ١٠٨٥) - الذي سُمِّيَ هذا الإصلاح الكنسي باسمه(٨٦) - مسئولاً عن التغيرات العميقة في الموقف المسيحي من حمل السلاح والذي تنطوي عليه هذه الفكرة(٨٧).

وفي نضاله الذي لا يعرف المساومة من أجل حرية وتجديد الكنيسة، لم يتورع جريجوريوس عن استخدام القوة ضد من اعتبرهم معارضين للإيمان الصادق وللعدالة الإلهية. وطوال عهد باباويته، سعى إلى تجنيد حاملين للسلاح من شتى أرجاء العالم المسيحي الغربي - من الملوك والأمراء إلى الجنود - لأجل الخدمة العسكرية لصالح الباباوية، التي أصبحت الآن السلطة الأعلى داخل الكنيسة المسيحية. وقد زعم أن العلمانيين مدينون بمثل هذه الخدمة للقديس بطرس الرسول، الذي يُعَدُّ البابا نائبه على الأرض. ومن ثم فإن أولئك الذين وضعوا سلاحهم تحت تصرف الكرسي الرسولي إنما يشكلون جيش القديس بطرس الرسول، *militia sancti Petri*، والفرد الذي يؤدي خدمة عسكرية من أجل تحقيق الأهداف الباباوية إنما يعد جندياً للقديس بطرس الرسول، *miles sancti Petri*(٨٨). والعلمانيون أتباع لأمير الرسل، *Fideles sancti Petri*، والقتال في سبيل القديس بطرس الرسول هو تعبير عن ولائهم، *Fidelitas*، لهذا الأمير(٨٩). وقد أصبحت مفاهيم **أتباع القديس بطرس الرسول وجيش القديس بطرس الرسول** مترادفة إلى حد بعيد(٩٠). وقد جرى تلخيص نظرة جريجوريوس، وإن كان بقدر من القسوة، على النحو التالي: "إن الكنيسة هي "الفيلق المسيحي"، الذي يُعَدُّ العلمانيون داخله "جماعة المقاتلين": فالعلمانيون لا وظيفة لهم سوى وظيفة القتال؛ وهم موجودون فقط لقمع أعداء الكنيسة وجميع العناصر التي تميل إلى هدم النظام المسيحي الصحيح. والحال أن قول القديس بولس الرسول: (ليس أحد وهو يتجند يرتبك بأعمال الحياة)، قد جرى قلبه رأساً على عقب"(٩١).

لقد اعتُبرت الحرب بالنسبة للقديس بطرس الرسول مشروعة. وحتى مع أن

جريجوريوس السابع لم يبلور "إعادة تقييم شاملة للحرب"، إلاّ أن عهد باباويته قد شكل مرحلة حاسمة في ربط الكنيسة بالحرب وبحمل السلاح(٩٢). وكانت منهجة الموقف الكنسي الجديد وتبريرهُ الحقوقي من عمل الأسقفين الجريجوريين آنسلم من لوكّا وبونيتسو من سوتري في أواخر القرن الحادي عشر(٩٣). وقد كتب آنسلم من لوكّا، وهو "أحد قانونيي الإصلاح"، كتابه *Collectio canonum* (**المجموعة القانونية**) كـ "كتاب عن (المبادىء)"، طارحاً "ما يرغب فيه المصلحون بالنسبة للكنيسة وللمجتمع المسيحي"(٩٤). وفي هذا السياق، عمل على إثبات أن الحرب، وكذلك إراقة الدماء، يمكن، في ظروف معينة، أن تكون مشروعة وعادلة(٩٥). ومستشهداً (مع إدخال تعديل طفيف) بأوغسطين كمرجع له، قال آنسلم: "لا تظنوا أن من يخدم بسلاح حربي غير قادر على أن يسر الربّ"(٩٦). وتتمثل إحدى مسألتين عالجهما بونيتسو من سوتري في كتابه السجالي، *Liber ad amicum* **[كتاب إلى صديق]**، الذي يرجح أنه قد كتب في ١٠٨٥ ـ ١٠٨٦، في ما إذا كان "من المسموح به للمسيحي أن يقاتل بالسلاح في سبيل العقيدة [الصحيحة]"(٩٧). ولا ريب أن الإجابة التي قدمها، استناداً إلى مجموعة من الأمثلة التاريخية، كانت بالإيجاب. وإذا كان بإمكان المرء أن يقاتل في سبيل الملك الدنيوي، فلماذا لا يكون بإمكانه أن يقاتل في سبيل الملك السماوي؟ وإذا كان بإمكانه أن يقاتل في سبيل الجمهورية، فلماذا لا يكون بإمكانه أن يقاتل في سبيل المشروعية؟ وإذا كان بإمكانه أن يقاتل البرابرة، فلماذا لا يكون بإمكانه أن يقاتل الهراطقة؟ لقد استخلص الدرس من التاريخ: "من ثم، فليقاتل جنود الرب الأماجد من أجل الحقيقة والمشروعية وليحاربوا الهرطقة بأصدق معنى للحرب". والواقع أن كل مسيحي إنما يجب عليه أن يحارب "البدع الهرطوقية" بالأسلوب الذي يتماشى مع وضعيته الاجتماعية(٩٨). وفي كتابه القانوني، *Liber de vita christiana* **[كتاب الحياة المسيحية]**، المؤلف بين عامي ١٠٩٠ و١٠٩٥، طرح بونيتسو ميثاق تصرفٍ أخلاقياً للجنود، موضحاً أن ممارستهم لمهنتهم لا يمكن الاعتراض عليها طالما تقيدوا بهذا الميثاق. وسوف أعرض فيما بعد في هذا الفصل هذه الأخلاق العسكرية المقترحة وكذلك

الشروط التي بموجبها تعتبر الخدمة العسكرية سارّةً للرب في رأي آنسلم. على أنني أود أولاً الإشارة إلى نتيجة خطيرة لوجهة النظر التي تذهب إلى أن استخدام السلاح مشروع ومقبول من الدين المسيحي.

فإذا كان استخدام السلاح متماشياً مع الدين (في روح الآراء التي أعرب عنها أودو في كتاب **حياة چيرالد**)، فإن الأمر كذلك مع ثمار استخدام السلاح. والحال أن برنار من آنچيه، الذي كتب الجزء الأول من عمله *Liber miraculorum sancte* [**كتاب معجزات الدين المقدس**] في أوائل القرن الحادي عشر، قد أعرب دون لبس عن الرأي الذي يذهب إلى أنه ليس القتال وحده وإنما القتل أيضاً سارٌّ للرب. وقد مضى إلى ما هو أبعد من تصوير مقتل مرتكبي الشرور - أولئك الذين شاءوا إمّا مهاجمة الرهبان أو سرقة نبيذهم أو الذين افتروا على القديس المحلي - باعتباره راجعاً إلى انتقام سماوي لا شخصي(٩٩). فقد حكى برنار قصة چيمون، رئيس الدير في كونك، الذي أخذ الثأر الإلهي بين يديه(١٠٠). ومع أن چيمون راهب، إلاّ أنه كان يحوز "درعاً وخوذة وحربة وسيفاً وكافة أنواع أدوات الحرب" الجاهزة دائماً وكان سريعاً في استخدامها "متى غزا الأشرار الدير بنيّةٍ عدوانية". وكان برنار يعرف أن ذلك "خرق لقواعد حياة الدير"، إلاّ أنه رأى أنه لو نظر الناس "نظرة صحيحة" إلى مسلك چيمون لنسبوا هذا المسلك إلى مثالية الراهب الأخلاقية(١٠١). "ولا يمكن لأحد أن يرتاب في أن شجاعته سارّةٌ للرب". فقد كان أداة بيد الرب، يقاتل ضد "أناس يشبهون المسيح الدجال" "ينهبون خيرات القديسين ويسخرون من المنع الذي أصدره الأسقف، ويتصورون أن المكانة القانونية للرهبان كومة من الخراء، بل ويشتمون جيش الرب الحي كالفلسطينيين القدماء الوقحين". إن مسلك چيمون ضد مثل هؤلاء الناس مسلك طاهر. و"إذا ما استخدمَ جبروتُ الرب الانتقاميُ يدَ أحدٍ من خدمه لضرب وذبح أحد من أشباه المسيح الدجال هؤلاء، فليس بمقدور أحد أن يعتبر ذلك جريمة"(١٠٢). ثم إنه "لن يُعْتَبَر قاتلاً [*neque iste ut homicida reputabitur*] من قَدَّرَ ربُّ الجنود وملكُ الجنود والقوات أن يكون الحمى الوحيد لجماعته الديرية، وكأنه ملاك - مدافع آخر". بل إن رجلاً

كهذا لابد أن يُثاب، كما أثيب داود لقتله جوليات(١٠٣).

إن قتل "المسيحيين الزائفين" على أيدي خدم الرب أهل الفضيلة والغيرة على الدين لن يعتبر قتلاً. وقد أفرز برنار من آنچيه كمسيحيين زائفين أولئك الذين يسلكون مسلكاً عنيفاً مستخفين بالمنع الصادر عن الأسقف (*interdictum pontificalem deridentes*) - أي من ينتهكون السلم. وكما سبق لنا أن رأينا، فإن اجتماعات السلم سوف تستنفر "السيف البشري الانتقامي" وتشن "غضبة على حشد أولئك الذين يتجاهلون الرب"(١٠٤). إن سفك دم المسيحيين السيئين جزء من صفقة السلم؛ وصانعو السلم يكرسون هذه الإراقة للدماء.

وقد حدث تحول مصيري في التفكير الكنسي بشأن القتل المشروع في الرسائل الرعوية للبابا الكسندر الثاني. ففي رسالة إلى بيرينچيه، ڤيكونت ناربون، أعرب البابا عن موافقته على حماية الڤيكونت لليهود الذين يحيون تحت سلطته. "إن الرب لا يسره سفك الدماء كما أنه لا يجد مسرةً في ضياع الأشرار"(١٠٥). وفي رسالة ترجع إلى عام ١٠٦٣ موجهة إلى ويلفريد، كبير أساقفة ناربون، كرر البابا وجهة النظر التقليدية نفسها: إن "جميع القوانين، الكنسية والعلمانية على حد سواء، إنما تحرّم سفك الدم البشري"، غير أنه أدخل استثناءين. فسفك الدماء مسموح به كعقاب عن الجرائم ولدفع عدوان المعتدي، كما في حالة السارّاسان [أي المسلمين](١٠٦). ومع أن معاقبة المجرمين ليست حرباً، فإن القتال ضد السارّاسان حرب. ومن ثم فإن "الخروج ضد السارّاسان"(١٠٧)، أي الحرب ضدهم، يمكن اعتبارها حرباً مشروعة.

التطبيع الاجتماعي للمحاربين
وصوغ الأخلاق العسكرية المسيحية

في محاولة للسيطرة على العنف، لعبت حركة السلام دوراً رئيسياً في تعريف الظروف والشروط التي بموجبها يعتبر القتال والقتل مباحين. لكن السيطرة على العنف كانت تعني فرض السلطة على العنف. وسوف أنظر في هذا القسم إلى أولئك الذين عاشوا من استخدام السلاح وإلى الكيفية التي حاولت بها الكنيسة

ليس فقط أن تكبح زمامهم وإنما أيضاً أن تجد لهم مكاناً لائقاً في المجتمع المسيحي بتحديد مجال وهدف لأعمالهم مقبولين أخلاقياً(١٠٨).

إن مرتكبي العنف الذين واجههم صانعو السلم من الأساقفة وحلفائهم من أعلى مراتب النبالة العلمانية قد تمثلوا في آمري القلاع وبطانتهم العسكرية، والذين أخذوا يسمون بالـ *milites*، **الجنود**. والحال أن المصطلح (ومفرده، *miles* "**الجندي**") قد دخل في مجال الاستخدام في هذا السياق في منتصف الشطر الثاني للقرن العاشر، بالتزامن مع انبثاق حركة السلام. وقد اكتسب المصطلح دلالة حقوقية واجتماعية على حد سواء، لأن الجندي أصبح شخصية قانونية عندما دخل ميثاق السلم، فأذعن للتشريع الخاص بالسلم(١٠٩). وقد استُخدم المصطلح في سياقات متباينة وبمعنىً متحول على مدار القرن الحادي عشر(١١٠). وفي حين أنه قد أشار في البداية إلى المحاربين الراكبين ذوي الموارد المعتدلة والوضعية الاجتماعية المتواضعة (ما لم يكن مصحوباً بصفات تنسب الامتياز إلى الجنود من مرتبة اجتماعية أعلى)، فإن النبلاء الراكبين الذين يحملون سيفاً ودرعاً قد بدأوا هم أيضاً يسمون أنفسهم **جنوداً**، في أواخر القرن الحادي عشر. ومن ثم، فتحت اسم **الجنود** امتزج كبار النبلاء وأتباعهم المسلحون كجماعة من المقاتلين منسجمة بشكل متزايد(١١١).

والحال أن مصطلح الـ *milites* (**الجنود**) الذي انبثق مع حركة السلام، كان موعوداً بمستقبل عظيم. فبعد ذلك بقرن، مع شن الحرب الصليبية، بدأ الجنود يظهرون بوصفهم ليسوا أقل من *milites Christi* [**جنود المسيح**]. على أن مصطلح **الجنود** كان له أيضاً ماضيه الطويل. وقد أشار مصطلح **جنود المسيح** في الأصل إلى المسيحيين عموماً، غير أن مصطلح "**جنود المسيح**"، منذ أواخر العصر القديم فصاعداً، أصبح مقصوراً بشكل متزايد على الرهبان ـ خلافاً لـ "**الجنود العلمانيين**"، أفراد الجيش العلماني، *militia saecularis*(١١٢). ونحو عام ٨٢٠، أوضح سماراجدوس، وهو عالم كارولينجي ورئيس دير في اللورين: "هناك **جنود علمانيون** (*milites seculi*) **وجنود للمسيح**؛ لكن الجنود العلمانيين يحملون أسلحة ضعيفة وخطرة، في حين أن أسلحة جنود المسيح أقوى وأكثر امتيازاً؛

والأولون يقاتلون ضد أعدائهم بأسلوب يؤدي إلى قيادتهم أنفسهم وقتلاهم إلى العقاب الأبدي؛ والأخيرون يقاتلون ضد الشر كيما يمكنهم بعد الموت أن يكسبوا ثواب الحياة الأبدية؛ الأولون يقاتلون بشكل يهبط بهم إلى الجحيم، والأخيرون يقاتلون حتى يتسنى لهم الفوز بالمجد....."(١١٣). وحول عام ٨٦١، كان البابا نيكولاس الأول قد أعلن أن جنود هذا العالم (*milites seculi*) يتميزون عن جنود الكنيسة (*milites ecclesiae*)، ولذا فإنه لا يليق بجنود الكنيسة أن يخوضوا معارك دنيوية (*saeculo militare*) لا مفر من أن يراق الدم فيها. وكما أنه من الخطأ أن يتدخل العلماني في الشئون الروحية، فمن دواعي السخرية وعدم اللياقة أن يحمل الكاهن السلاح ويخرج إلى الحرب(١١٤). ويُنْسَبُ واحد من أول الأقوال المعبرة عن هذا الرأي إلى مارتان من تور، وهو قديس من القرن الرابع، نُسِبَ إليه أنه قال: "إنني جندي للمسيح، وليس مسموحاً لي أن أقاتل"(١١٥). وبما أن **الجنود العلمانيين** جنود يقاتلون بالسلاح، فلا ريب أنهم أدنى منزلة من **جنود المسيح**. ولم يكن هناك شيء نبيل بشكل خاص في أن يكون المرء "جندياً دنيوياً". بل إن الوصف الكنسي السائد لـ "الجنود الدنيويين" هو، بكلمات بورخارد من فورمس، "أولئك الذين يقتلون عمداً بدافع من الجشع"(١١٦).

والتحول في فهم من هم **الجنود** كان عنصراً في "الثورة في تفكير الكنيسة بشأن العنف" والتي حدثت نحو أواخر القرن العاشر وخلال القرن الحادي عشر - وهي الفترة الموصوفة بأنها أكثر الفترات إبداعاً في أوج العصر الوسيط فيما يتعلق بالتغيرات في مفهوم الحرب(١١٧). ومع الضعف الذي أصاب السلطة الملكية وانتقال السلطة الفعلية إلى آمري القلاع وبطانتهم العسكرية، بدا حاملوا السلاح متحررين من أية سيطرة. وفي النظام الاجتماعي القديم كان الملك قد مُنح السيف لكي ينفذ العدل ويصون السلم و - كما لم تكل السلطات الكنسية قط من تكرار ذلك - حماية الكنيسة وحماية الفقراء والضعفاء(١١٨). والحال أن أولئك الذين حملوا السيف قد أصبحوا الآن مكدرين للسلم ومنتهكين لحرية وأملاك الكنيسة ومضطهدين للفقراء والضعفاء. وبسبب تخريبهم الاجتماعي، فإن **الجنود** يمكن وصفهم بالفعل بأنهم "طبقة لم يجر تطبيعها اجتماعياً بعدُ"(١١٩).

وقد لعبت حركة السلام دوراً قيادياً في التطبيع الاجتماعي للجنود، وهو سيرورة انطوت على تقييد مكانة ودور العنف في المجتمع. إذ ما السلام إن لم يكن إخضاع العنف للنظام - عنفاً منظماً؟. والحال أنه حول مفهوم السلام إلى حد بعيد تمكن المجتمع المسيحي من استعادة توازنه(١٢٠) بخلق صور جديدة لنظام اجتماعي يتمتع فيه الجنود بمكانة لها احترامها.

وصورة مجتمع العصر الوسيط التي صارت جد شائعة بفضل بحوث بعض المؤرخين الفرنسيين هي صورة مجتمع منقسم إلى ثلاث مراتب. فقد جرى تصور المجتمع على أنه يتكون من مرتبة أولئك الذين يؤدون الصلاة (*oratores*) ومرتبة المقاتلين (*milites, bellatores, agonistae, pugnatores*) ومرتبة العمال (*agricolae, agricoltantes, laboratores*)(١٢١). وكانت لكل مرتبة وظيفة تقوم بها، إلاّ أنها كانت متداخلة. وحتى يتسنى تنظيم المجتمع تنظيماً جيداً، فقد تعين على كل شخص أو جماعة أن تبقى في مكانها.

والحال أن أشهر وعلى الأرجح أول إشارة إلى مراتب المجتمع الثلاث في القارة(١٢٢) قد جاءت رداً على حركة **سلام الرب**. ذلك أن آدالبيرو، أسقف لاون، في كتابه *Carmen ad Rotbertum regem* **[قصيدة مهداة إلى الملك روتبرت]**، المكتوب بين عامي ١٠٢٧ و١٠٣١، إن لم يكن قبل عقد من ذلك، قد وصف التقسيم الوظيفي الثلاثي للمجتمع في سطور قليلة(١٢٣). فقد كتب يقول: "ومن ثم، فثلاثيٌّ هو بيتُ الرب، الذي يُعتقد أنه واحد. فالحال أن البعض يُصلّون والبعض يقاتلون والبعض يعملون. وهؤلاء الثلاثة مرتبطون ولا يعانون من أي انقسام؛ ومن ثم فأعمال اثنين تعتمد على عمل الثالث؛ وكل واحد بدوره يقدم دعماً للاثنين الآخرين. ولذا فإن هذا الثالوث واحد. وطالما ساد هذا القانون، تمتع العالم بالسلم"(١٢٤). وهكذا فإن حكم السلام يفترض أن يقوم كهنة الرب الذين يخضع لهم كل البشر، بمن في ذلك الأقوياء، بالدعوة إلى مراعاة الحياة المسيحية؛ وأن يقوم الملك والإمبراطور بحكم وقيادة الجمهورية وكبح جماح المحاربين (اللذان يقودانهم) بحيث "يتجنبون ارتكاب الجرائم" ويتصرفون كحماة للكنيسة والشعب، *uulgi maiores atque minores*؛ وأن يقوم العمال بالكدح،

دون نهاية لأنينهم ودموعهم، بهدف إطعام وكساء السادة(١٢٥).

لكن آدالبيرو رأي ذلك النظام ينهار، وقد صَوَّرَ في **قصيدته** العالم مقلوباً رأساً على عقب: فالفلاح يجري تتويجه ملكاً والنبلاء يحيون كرهبان والأساقفة يحيون كفلاحين. وكانت سخريته جد لاذعة عندما وصف الرهبان وقد تحولوا إلى محاربين. وهو لم يُخْفِ أنه يقصد ويستهدف رهبان دير كلوني. وقد حدد دير كلوني بوصفه مصدر ارتباك المراتب وارتباك النظام المترتب على ذلك، وكان نقده يستند إلى قدر من المبررات. فقد كان رهبان دير كلوني منخرطين في حركة **سلام الرب**. وقد شارك أوديلو، رئيس دير كلوني، الذي ينتقده آدالبيرو، في مجمع للسلم في آنس في عام ٩٩٤، وهو العام الأول لتوليه رئاسة الدير، وحضوره مجمعاً آخر في لو بوي بعد ذلك بنحو أربعين سنة تشهد عليه الوثائق(١٢٦). وربما كانت بطانته الواسعة ذات مظهر عسكري(١٢٧)، لكن الشواهد على ذلك محل جدال(١٢٨). والحال أن تصوير آدالبيرو لأوديلو وجماعة الرهبان المقدسة وهي تسارع إلى نزول ساحة المعركة(١٢٩)، حتى مع إنه لا يتماشى مع الواقع، إنما يعد ثميناً بالنسبة لفهمنا لتلك الفترة التاريخية. وفي قصيدة آدالبيرو، نجد أن راهباً أرسله آدالبيرو إلى دير كلوني يعود وقد تحول إلى جندي. والآن، يعلن الراهب، أنه جندي (*Miles nunc!*) يقاتل في سبيل "أوديلو، ملك كلوني" لإنقاذ مملكة الفرانك من السارّاسان(١٣٠). وأوديلو هو "أمير الجيش" الذي تحييه "جماعة الرهبان المحاربة" بوصفه سيدها(١٣١).

وحيثما يتولى أحدٌ الدور الاجتماعي لآخر، فإن القانون يتلاشى والسلام يضيع والأخلاق والنظام تتبدل(١٣٢) . وقد كان آدالبيرو محافظاً. فقد كان يريد عودة الملك كضامن للنظام والسلم(١٣٣). وكان يريد عودة الـ *pax regis* **[سلام الملك]**. وآندرو من فليوري إعتَبَر هو الآخر **سلام الرب** مصدر تهديد للنظام الاجتماعي. وهو لم يوافق على جيش السلام الذي أقامه ايمون، أسقف بورج، ليس فقط بسبب وحشيته وإنما أيضاً لأنه يمثل إرباكاً للمراتب: فتحت قيادة المصلين، تصرف **العمال كمقاتلين**(١٣٤). ولكي يوضح آندرو سخف ووقاحة هذه الفكرة، فقد صورهم راكبين حميراً إلى المعركة - حيث يهزمهم المحاربون(١٣٥).

وفي المجتمع الثلاثي المتخيَّل، كانت مرتبة المقاتلين تتمتع بمكانة محددة بوضوح. على أن مخطط المراتب الثلاث "قد ظل مجرد أسلوب بين أساليب عدة لتنظيم المجتمع في العصر الوسيط، وهو أسلوب بعيد عن أن يكون الأسلوب الأكثر أهمية"(١٣٦). والحال أن آدالبيرو نفسه، في **قصيدة مهداة إلى الملك روتبرت**، قد استخدم أيضاً تقسيماً ثنائياً للمجتمع إلى نبلاء وأحلاس أرض، لا يرتبطان بقانون واحد(١٣٧). وفي هذا المخطط، أيضاً، يتمتع المحاربون بمكانة محددة ـ في القسم الأول. وما كان مهماً في التنظيم المعياري للمجتمع خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر هو الاعتراف بالعدد المتزايد للجماعات الاحترافية والمهنية و"قبول استقلالية وارتفاع وضعية ومكانة مرتبة **المحاربين أو الجنود**"(١٣٨).

على أن التطبيع الاجتماعي للجنود قد تطلب ما هو أكثر من دمجهم في مخطط اجتماعي جيد التنظيم. والمشكلة في بداية الألفية الثانية لا تكمن في تعريف الجنود المحترفين بقدر ما تكمن في تقييد العنف الذي ترتكبه هذه الجماعة. فالشيء الرئيسي هو دمج العنف في النظام الاجتماعي من خلال ميثاق سلوك **للجنود** مقبول اجتماعياً وحبذا لو كان مفيداً للمجتمع. وهذه الأخلاق المهنية لم تأخذ شكل ميثاق وضعه الجنود بل وُضع لهم. وفي هذا، لعبت حركة السلام والمصلحون الكنسيون الدور الحاسم. وعبر هذه السيرورة، توصلت الكنيسة إلى الاعتراف بالمهنة العسكرية وارتفعت وضعية ومكانة **الجنود**.

والحال أن وجهة النظر التي سادت لوقت طويل والتي تذهب إلى أن القرن الحادي عشر قد شهد تشكيل سلاح الفرسان المسيحي(١٣٩) قد تعرضت مؤخراً للشك. فالمؤرخون المراجعون يذهبون إلى أن سلاح الفرسان ـ أي طبقة (أو بالأحرى فئة) الفرسان بمنظومة قيمها وطقوس إجازة الفارس التي تدعم نفسها بنفسها ـ لم يظهر إلى الوجود إلاّ نحو أواخر القرن الثاني عشر(١٤٠). ومن ثم فإن مصطلح الفارس لا ينطبق على القرن الحادي عشر(١٤١). لكن هذا لا يعني أن تطور الأخلاق العسكرية المسيحية وصعود العسكرية المسيحية(١٤٢) لم يحدثا في تلك الفترة. فعندما أصبحت الكنيسة منخرطة في صنع وصون السلم في

غياب الملك، أخذت تضع نفسها، شيئاً فشيئاً، في علاقة مباشرة مع المرتبة العسكرية(١٤٣). وعبر تحديد التزامات اجتماعية وأخلاقية لجميع المحاربين(١٤٤) وتعيين الدوافع والأهداف الصحيحة للنشاط العسكري، أضفت الكنيسةُ طابعاً نبيلاً على استخدام السلاح واجتذبت العسكريين ضمن آفاقها الأخلاقية والدينية التي تخصها ووضعت الحرب في خدمتها وكرستها تدريجياً(١٤٥).

وخلال القرن العاشر وخاصة خلال القرن الحادي عشر، تقدَّمَ إضفاءُ الطابع المسيحي على الحرب من خلال تجديدات في الطقوس، كَمبَاركة البيارق وتكريس الأسلحة، وشهدت الفترة نمو عبادة القديسين المحاربين(١٤٦). لكن المسألتين الأكثر أهمية هنا هما، أولاً، تولي الكنيسة زمام السيطرة على استخدام السلاح و، ثانياً، تعريفها لأسلوب وهدف الفعل العسكري.

وكما رأينا بالفعل، فإن حركتي **سلام الرب وهدنة الرب** قد اعتمدتا على قوة السلاح. وعندما عقد جي، أسقف لو بوي، واحداً من أوائل مجامع السلم، كان حضور الجيش الذي استدعاه الأسقف كافياً لإقناع الحاضرين، بمن في ذلك المحاربين، بأداء قَسَمِ السلام(١٤٧). وقد خطط مجمع بواتييه (١٠٠٠ ـ ١٠١٤) لعمل عسكري ضد كاسري السلم المتمردين(١٤٨). وقام ايمون، كبير أساقفة بورج، بإرسال ميليشياه السلامية إلى الحرب(١٤٩). وقد خلقت حركة السلام وضعاً قام فيه أكابر الكنيسة ـ على حِدَةٍ أو بالتعاون مع أمراء علمانيين ـ بالتهديد بتوجيه استخدام السلاح أو بتوجيهه بالفعل. والحال أن نمط الحرب الذي أخذ يظهر إلى الوجود كان جديداً. فأولاً، كانت هذه الحرب حرباً من أجل السلم. وثانياً، كانت الحرب بناء على أمر من الكنيسة نفسها(١٥٠). وقد قام المصلحون الجريجوريون بتبرير وبتوضيح هذا النوع من الحرب في تصريحات مذهبية تلت بعض خطواتٍ عمليةٍ عظيمةَ النتائج اتخذها باباوات الإصلاح.

وقد قدم الباب ليو التاسع (١٠٤٨ ـ ١٠٥٤) سابقة "حرب تخوضها البابوية" بتوليه شخصياً قيادة الحرب ضد النورمان في جنوبي إيطاليا في عام ١٠٥٣(١٥١). وفي رسالة إلى الإمبراطور البيزنطي، بَرَّرَ ليو لجوءه إلى الصلاحيات القسرية للسلطة(١٥٢). وفي تحول للسياسة البابوية تجاه نورمان

جنوبي إيطاليا، نجح البابا نيكولاس الثاني (١٠٥٨ - ١٠٦١) في دفع الأمير النورماني روبير جيسكار، وعلى الأرجح ريشار، أمير كابوا، إلى أداء قسم الولاء للكرسي الرسولي، بما أدى إلى إخضاع الجيش النورماني للتبعية للبابا(١٥٣). وهكذا أصبح من حق البابا أن يطلب الدعم العسكري النورماني. وقد جَدَّدَ البابا الكسندر الثاني (١٠٦١ - ١٠٧٣) هذه العلاقة مع ريشار في اليوم الثاني لعهد باباويته وجددها مع روبير جيسكار بعد ذلك بسنة(١٥٤). ومن المرجح أن رسالة البابا ليو التاسع إلى الإمبراطور البيزنطي قد كتبها الكاردينال آمبير من سيلفا كانديدا، الذي صاغ في خمسينيات القرن الحادي عشر بعض الأفكار الرئيسية للإصلاح الكنسي(١٥٥). وقد طرح آمبير في آن واحد فصلاً صارماً بين المجال الدنيوي والمجال الروحي وعلاقة بين هيئة الكهنة والهيئة الملكية تعلو فيها سلطة الكهنة على سلطة الملك تماماً مثلما تعلو الروح على الجسد. والنتيجة أنه كان على الأمراء العلمانيين أن يتبعوا رجال الكنيسة إلاَّ أنه لم يكن مسموحاً لهم بالتدخل في الشئون الكنسية. وكانت وظيفة الملك والأمراء العلمانيين والعلمانيين المؤمنين عموماً هي الدفاع عن الكنيسة. وقد ذهب آمبير إلى أن الأمراء يتناولون السيف من قساوسة المسيح ويتلقون التكريس منهم لأجل الخدمة في الدفاع عن كنائس الرب و، حيثما دعت الضرورة إلى ذلك، لأجل القتال(١٥٦).

كما أن البابا جريجوريوس السابع قد انتظر من المؤمنين أن يدافعوا عن الكنيسة، ثم إن فكرته عن الـ *Fidelitas* [**الولاء، الإخلاص**] إنما تتضمن حق الكنيسة في أن تطلب من الـ *Fideles* [**الأتباع، المخلصين**] استخدام السلاح في خدمتها(١٥٧). وهكذا فقد طلب من جيوم، كونت بورجونيا "حشد قوة عسكرية لحماية حرية الكنيسة الرومانية" وإذا لزم الأمر "المجيء إلى هنا مع جيشه في خدمة القديس بطرس الرسول"(١٥٨). وفي رسالة إلى سوين، ملك الدانمرك، أوضح البابا أنه ينتظر "المساعدة بجنود وبسيف مادي ضد عديمي التقوى وأعداء الرب" - عندما تحتاج إلى ذلك "أمنا الكنيسة الرومانية المقدسة". ثم إنه اقترح أن يرسل الملك أحد أبنائه مع عدد من المحاربين الذين يمكن الاعتماد عليهم لقيادة حملة ضد الهراطقة، في دالماسيا على الأرجح. غير أن البابا لم

يدع مجالاً للشك في أنه هو الذي سوف يعين ابن سوين "قائداً، أميراً، مدافعاً عن الجماعة المسيحية" وأن الأمير الدانمركي سوف "يؤدي خدمة عسكرية للكورية الباباوية (المجلس الباباوي)". أمّا سلطة بدء وتوجيه العمل العسكري فهي تعود إلى البابا(١٥٩).

وقد أقام جريجوريوس طلبه الخدمة العسكرية من الأمراء العلمانيين ليس فقط على فكرته عن الولاء وإنما أيضاً على الفكرة التي تذهب إلى أن بوسع البابا إدعاء السلطة على السيف (*gladius*). وفي الرسالة إلى سوين، اعتمد جريجوريوس على "السيف المادي" للملك. وفي رسالة أخرى، فإن السيف الذي سوف يجري امتشاقه هو سيف البابا. وقد هدد البابا فيزيلين، وهو نبيل كان قد تمرد على زفونيمير ديميتريوس، ملك دالماسيا، "الذي نصبته السلطة الرسولية"، قائلاً إنه إذا لم يتب المتمرد عن "مسلكه المتهور" فـ "إننا سوف نجرد سيف بطرس المبارك ضد تهورك"(١٦٠). والحال أن السيف الذي أشار إليه جريجوريوس لا يبدو أنه كان "السيف الروحي" أو "سيف الحرمان الكنسي"، بل السيف المادي بالأحرى. وحتى إذا كان المقصود هو تجريد السيف بأمر من البابا وليس من جانب البابا نفسه حرفياً، فإن جريجوريوس كان يعبر عن الحق في تخويل سلطة العمل العسكري(١٦٢).

ويكمن أساس ثالث إدعى جريجوريوس السابع بناءً عليه حق الكنيسة في توجيه استخدام السلاح في الطابع الآثم للمهنة العسكرية. وحتى ينال الجنود الغفران عن آثامهم فإنهم لا يسعهم أن يلجأوا لأحد سوى الكنيسة. لكن الكنيسة يمكنها عمل ما هو أكثر من تقديم التكفير الملائم؛ فمن خلال التشريع الكنسي، لا يتسنى للجندي الفرد الحصول على الغفران عن خطاياه، بل إن استخدام السلاح نفسه يمكن تحريره من طابعه الآثم. وإذا كان الجنود يأملون في الحياة الأبدية، فإن بوسعهم إمّا أن يتخلوا عن القتال أو أن يستخدموا سلاحهم بتوجيه من الكنيسة. والحال أن قانوناً كنسياً صادراً عن المجمع الروماني في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٠٧٨، قد اعتبر العسكرية من بين المهن التي لا يمكن ممارستها دون ارتكاب الخطيئة وأعلن أن الجندي "لا يمكن أن يقوم بتكفير حقيقي، يمكنه

أن يحصل من خلاله على الحياة الأبدية، إلاّ إذا ألقى سلاحه وتوقف عن حمله إلاّ بناء على مشورة الأساقفة لأجل الدفاع عن المشروعية"(١٦٣). وهكذا يمكن حمل السلاح بمشروعية "عندما يكون الناس طائعين لتوجيه الموجهين من الكهنة ذوي التفكير السليم"(١٦٤).

والحال أن آنسلم من لوكّا، أقرب معاون إلى جريجوريوس السابع علاوة على كونه منظّراً بارزاً للإصلاح الكنسي، كان أول من قدم معالجة منهجية من الزاوية القانونية الكنسية لحق الكنيسة في استخدام السلاح (*jus gladii*)(١٦٥). وفي عرضه، فإن الكنيسة تملك الحق الشرعي في ممارسة الفعل القسري. إذ أن لها الحق في الـ *persecutio*، أي في ممارسة الإكراه المادي الهادف إلى النهي عن الشر والحث على الخير (وذلك خلافاً للـ *vindicta*، أي الإكراه المادي عموماً، والذي يعني العقاب ـ بما في ذلك عقوبة الإعدام ـ عن ارتكاب جريمة)(١٦٦). والسلطة القسرية المادية للكنيسة مستقلة عن السلطة القسرية للأمراء العلمانيين ويمكن ممارستها ضدهم من جانب الكنيسة نفسها. على أن الكنيسة، مع احتفاظها بحقها في اللجوء إلى الفعل القسري، إنما تقوم، عادة، بتخويل سلطة علمانية تنفيذ الإكراه(١٦٧). وقد ذَكَّرَ آنسلم وليم الفاتح بأن الملك لم يحمل سيفه عبثاً، وإنما هو خادم للرب (*minister Dei*) يتمثل واجبه في معاقبة الشر(١٦٨). ومن خلال الفعل العسكري الذي يقوم به الأمير العلماني يتسنى للكنيسة إنجاز رسالتها، ولو أن الأمير، مع أنه يقوم بهذا الفعل بناءً على طلب من الكنيسة، لا يملك أي حق بالمرة في التدخل في الشئون الكنسية الداخلية(١٦٩). وعلى الأمراء العلمانيين إنجاز مهمتهم المحددة ـ الدفاع المادي عن الكنيسة ـ تحت توجيه خصوصي أو مراقبة مباشرة من جانب الكنيسة(١٧٠).

ويرى بونيتسو من سوتري أن العدو الداخلي ـ الهراطقة والمنشقين ـ يجب أولاً حَشّهم بـ "المنجل الإنجيلي" ثم استئصالهم بـ "جميع قوانا وأسلحتنا"(١٧١). وهذا قتال تقوده الكنيسة(١٧٢). وشأن آنسلم، الذي يكن له بونيتسو إعجاباً عظيماً(١٧٣)، ذهب الأخير إلى أن الكنيسة لها حق فرض الإكراه المادي(١٧٤)، بدعم من السلطات العلمانية، خاصة المراتب العليا من المجتمع العلماني: الملوك

والأمراء والجنود. وإذا لم تقاتل "مرتبة المقاتلين" هذه لأجل إخضاع المحرومين كنسياً، الهراطقة والمنشقين، فسوف تكون "زائدة لا ضرورة لها" بالنسبة لـ "العروة المسيحية الوثقى" (*legio*)[١٧٥]. وقد "وُهِبَ" القضاةُ "للكنيسة" كمساعدين (*in adiutorium*) قادرين من خلال الخوف الذي يحركونه في النفوس واستناداً إلى الانضباط الكنسي على أن يردوا إلى جادة "وحدة السلام" أولئك الذين تمردوا على نظام الكنيسة ولم يحترموا الأساقفة[١٧٦]. كما طرح بونيتسو ميثاق سلوك للجنود، وربما جاز لنا، لهذا السبب، أن نعتبر كتابه **عن الحياة المسيحية** الكتاب الذي "توصلت" معه "الكنيسة أخيراً إلى موقف جديد من الحرب"[١٧٧].

وكان من المنطقي تماماً أن الكنيسة التي أدعت لنفسها سلطة تنظيم استخدام السلاح سوف تقوم في الوقت نفسه بتحديد الأسلوب والهدف الصحيحين للفعل العسكري، أي أنها سوف تشرع في بلورة أخلاق جديدة **للجنود** المسيحيين. ومع أن بعض عناصر هذا الميثاق الأخلاقي قد لا تكون جديدة، إلاّ أن التوليف بينها كان جديداً. وقيام بونيتسو بالتحديد القانوني لسلوك **الجنود** من خلال ميثاق إنما يوضح ذلك جيداً[١٧٨]. وقد تضمن الوصية الوحيدة المعروفة للجنود في أوائل العصر الوسيط[١٧٩]: إنهم لا يجب أن يتعطشوا إلى الفوز بالغنائم. وربما جاز اعتبار معظم الوصايا الأخرى اعترافاً كنسياً بأخلاق المحاربين الرومان والجرمان: فالجنود يجب أن يكونوا مخلصين لسادتهم، مستعدين للمجازفة بحيواتهم دفاعاً عن حياة سادتهم، ومستعدين للقتال حتى الموت في سبيل خير الجمهورية (*pro statu rei publice*)، وألاّ يتنكروا ليمين الولاء التي أدوها وألاّ يحنثوا بيمينهم تجاه سادتهم. على أن تشديد بونيتسو على ولاء الجنود لسادتهم ربما جاز اعتباره أيضاً تشديداً على الفضيلة المسيحية الرئيسية، فضيلة الطاعة، والتي تعزز لحمة المجتمع المسيحي وينهار ذلك المجتمع في غيابها[١٨٠]. والحال أن الوصية المسيحية بشكل خاص، والتي تلزم الجنود بالدفاع عن الأرامل واليتامى والفقراء، لم تكن جديدة في حد ذاتها. فبوصفها واجباً مطروحاً على الملك، يمكن العثور عليها في "مرايا الأمراء" */كتب نصائح الملوك/* التي ترجع إلى أوائل العصر الوسيط. لكن الجدة، ذات الأهمية التاريخية، كانت تكمن في عزو

هذه "الأخلاق الملكية" إلى **الجنود**(١٨١). وطبيعي أن مطالبة الجنود بخوض الحرب ضد المنشقين والهراطقة كانت هي الأخرى مسيحية بشكل خاص.

وكان القتال ضد المنشقين والهراطقة شاغلاً طاغياً للمصلحين الكنسيين الجريجوريين. فقد برز مع جريجوريوس السابع وآنسلم من لوكّا الذي اهتم، على أية حال، أكثر من بونيتسو بتعريف الاستعداد الباطني للجنود الذين يخوضون هذا القتال. ويرى جريجوريوس أن محاربة الهراطقة والمنشقين إنما تعني توظيف العلمانيين المسلحين في خدمة الكنيسة. لكن القتال من أجل الكنيسة لا يمكن أن يعود على الجنود بثواب في هذا العالم وفي العالم الآخر إلاّ إذا تعالوا على رغباتهم البشرية الآثمة وسعوا إلى هذه الأعمال الخيرة بدوافع سليمة. والـ *proeliandi recta voluntas* [السعي بدوافع سليمة] إنما يعني حمل السلاح في سبيل محبة المرء لجيرانه، ومن ثم في سبيل محبة (ومخافة) الرب(١٨٢). وكان جريجوريوس "أول من يعلن بشكل قاطع أن المشاركة في حرب من نوع معين يمكن أن تكون عملاً من أعمال الخير التي تستحق الثواب وأول من يعلن في النهاية أن مثل هذا العمل يمكن بالفعل أن يكون عملاً تكفيرياً"(١٨٣). وأسمى أفعال المحبة هو التضحية بالنفس، أن يموت المرء شهيداً في سبيل من مات من أجل فداء وخلاص البشر، "لأنه إذا كان شيئاً نبيلاً، كما يقول البعض، أن يموت المرء في سبيل بلاده، فإنه لشيء أكثر نبلاً وجدارة بالثناء بالفعل أن نتنازل عن جسدنا الفاني في سبيل المسيح، الذي هو حياة أبدية"(١٨٤). والموت في سبيل المسيح، محاكاة المسيح *usque ad mortem* [**حتى الموت**] هو عمل من أعمال المحبة للجار، "لأنه كما أنه قد ضحى بحياته في سبيلنا، فإننا يجب أن نضحي بحياتنا في سبيل إخوتنا"(١٨٥). وبهذه الأفكار، حَدَّدَ جريجوريوس السابع خاصية أخلاقية مميزة للقتال وأسهم إسهاماً مهماً في إضفاء الطابع الأخلاقي على الحرب ورَبْطها بالكنيسة(١٨٦).

وبالنسبة لآنسلم من لوكّا، فإن هدف الإكراه المادي الكنسي هو إرغام الأشرار على العودة إلى جادة الخير - الإصلاح بأكثر من القتل(١٨٧). فبمساعدة من "قوة الأمراء المؤمنين"، يمكن لرعاة الكنيسة أداء وإنجاز واجبهم في رد الضالين إلى

الكنيسة[١٨٨]. وفي طرحه "سياسة دمج نشيطة"[١٨٩]، شَدَّدَ آنسلم من ثم على جوانب الإكراه المادي الخيرة. ومعتمداً إلى أبعد حد على القديس أوغسطين - الذي لم تترك تعاليمه بشأن العنف بصمة على آراء جريجوريوس السابع عن الحرب المسيحية[١٩٠]. مرجعاً له، شَدَّدَ آنسلم على وجوب خوض الحروب بإحسان كما شدد على أن العقاب (*vindicta*) لا يجب أن يكون صادراً عن الكراهية بل عن المحبة، ومع ضبط للنفس[١٩١]. فالإحسان هو القصد الباطني الصحيح، والضروري لتنفيذ عمل من أعمال الخير[١٩٢]. وبوصفه سمة مميزة للإكراه المادي العادل، يحقق الإحسان انسجاماً بين الفعل العسكري ومبادئ الحياة المسيحية[١٩٣]. وقد ألهم الإحسانُ المسعى الرامي إلى إعادة دمج أولئك الذين حادوا عن جادة الصواب في الكنيسة، حيث يمكن للمرء أن يكون عضواً في جسد المسيح[١٩٤]. ومن ثم فإن درء الكنيسة للشر أو عقابها له إنما يعد عملاً من أعمال المحبة، لا الانتقام: فهو عمل صادر عن رغبة أخوية في الخلاص؛ سعي عادل إلى إنقاذ جميع النفوس، كما رغب المسيح في ذلك؛ عمل يجري من خلاله إرغام أعداء الحقيقة على قبول الحقيقة[١٩٥]. والحال أن الإكراه المادي، الموصوف في لغة الواجب الرعوي هذه[١٩٦]، قد أصبح جانباً من جوانب الوظيفة الرعوية. وقد كانت وجهة نظر آنسلم عن الحرب وجهاً من وجوه فهمه لدور الكنيسة. لقد جرى إدخال الحرب إلى الكنيسة.

هكذا بدأ النظر إلى القتال والقتل ليس فقط بوصفهما جائزين شرعاً، بل بوصفهما شيئاً له جدارته أيضاً. وربما يظل من الجائز للكهنة أن يبتعدوا غالباً عن ساحة القتال، إلاَّ أنهم قد بدأوا في الإيحاء **للجنود** بأن القتال ضد أعداء الكنيسة، والصادر عن الإحسان، ليس فقط حراً من الخطيئة بل إنه قادر على أن يحرر من الخطيئة أولئك الذين يحملون السلاح تحت إشراف كنسي. ومثل هذا الاستخدام للسلاح تكفيري. وهو مستحسن وله جدارته. فهو شكل خاص من أشكال التقوى. لقد انتهت الكنيسة إلى احتضان أولئك الذين يخدمونها بالسلاح وإلى الاعتراف بهم. وهكذا جرى دمج الجنود في المجتمع المسيحي.

الكف عن سفك الدم المسيحي

كان الاعتراف التدريجي بالمهنة العسكرية وتوفير مكان للجنود في المجتمع المسيحي وجهين لقبول العدد المتزايد من مختلف الجماعات الاحترافية والمهنية المميز لتفكير القرن الحادي عشر حول النظام الاجتماعي[197]. إلاَّ أنه بالتزامن مع هذا الاعتراف بالتمايز الاجتماعي تطور تصور لمجتمع مسيحي موحد، أساسه المثل الأعلى لأخوة المسيحيين المتحدين في السلام. وقد أسهم كل من حركة السلام والمصلحين الكنسيين في التعبير عن هذا التصور. فالرغبة في الوحدة، مثلاً، تكمن في صميم مذهب آنسلم من لوكّا عن الإكراه المادي[198]. وكان ربط صورة مجتمع مسيحي مسالم وموحَّد بإعادة تفكير الكنيسة في العنف حاسم الأهمية. وقد قام المثل الأعلى للسلم وللتوحد على ضرورة توقف كل عنف فيما بين المسيحيين. وأدى التشديد على ذلك إلى التوصية بتحويل العنف المسيحي إلى العالم الخارجي غير المسيحي، كما أدى إلى تبرير هذا التحويل للعنف المسيحي. وسوف أعرض في بقية هذا الفصل السيرورة التاريخية المعقدة التي وَلَّدَ عبرها توحيدُ المجتمع المسيحي انقساماً أساسياً بين العالمين المسيحي وغير المسيحي، بينما أدى السلام المطروح بين المسيحيين إلى الحرب المقدسة ضد غير المسيحيين.

الإنقلاب على العالم الخارجي

أصبحت حركة السلام قوة بارزة، تقود إلى التوحيد المسيحي، بسبب الطابع الديني للحركة. فالسلام الذي سعت إليه الحركة لم يكن مجرد "ميثاق اجتماعي"، عقداً بين قوى اجتماعية؛ فما كان يظن أنصار الحركة أنهم يعملون على تحقيقه هو "عهد مع الرب". وبالنسبة لرودولفوس جلابر، فإن المعجزات العديدة التي حدثت في اجتماعات السلم كانت "العلامة" على "عهد أبدي" بين الحاضرين والرب[199]. والمجتمع المسيحي الذي يحيا في سلم هو مجتمع متحد بالرب وفي الرب.

وقد جاءت حركة السلام إلى الوجود عند منعطف الألفية الجديدة، عندما

هيمنت ألفية آلام المسيح والتوقعات الخاصة بمجيء الآخرة ونهاية الزمان ومجيء ألفية المسيح على الأفق الذهني(٢٠٠). وقد أثر هذا على تكوين وطابع حركة السلام. فوثائق الحركة تفيض بالحديث الذي يستحضر على نحو مباشر أو غير مباشر الأفكار الألفية عن عصر جديد للسلم والعدالة والانسجام في هذا العالم الدنيوي(٢٠١). وهذه الذهنية كانت القوة الباطنية الدافعة للحركة. وقد جرى النظر إلى العنف والمجاعات والكوارث الطبيعية والأوبئة وكذلك كسوف الشمس، وسقوط الشهب وغير ذلك من الظواهر في السماء على أن لها معنى مفارقاً للطبيعة. وجرى اعتبار الكوارث غضباً من الرب، حيث تدعو السماءُ البشرَ إلى تهذيب أخلاقهم. وكان الناس من شتى المراتب الاجتماعية يجتمعون في مجامع السلم وكانوا مستعدين "لطاعة أوامر الكهنة بدرجة لا تقل عما لو كانت صادرة عن صوت من السماء يتحدث إلى البشر على الأرض"(٢٠٢). وأولئك الذين يعملون للسلم إنما يتصرفون بأمر من الرب. ويرى جلابر أن حركة السلام قد جاءت إلى الوجود "بوحي إلهي"(٢٠٣). وكان من المسلم به أن المبادرين **بسلام الرب** قد تلقوا رسائل من السماء(٢٠٤).

وقد سعت حركة السلام إلى استعادة السلام الذي كان المسيح قد جاء به أصلاً إلى البشر. وتحقيق سلام له هذا الطابع إنما يتطلب تجديداً أخلاقياً وإحياءً دينياً وإصلاحاً لكل من سلوك الكهنة والعلمانيين. والسلام على الأرض *visio Dei* [**استشراف رباني**]، استشراف للحياة الأبدية وشرط مسبق لها(٢٠٥). ومع أن السلام لا يمثل أو يملي نظاماً اجتماعياً محدداً، إلاَّ أنه يظل مع ذلك نظاماً: النظام الصحيح(٢٠٦). وهكذا فإن حركة السلام - على الأقل في عقول الكهنة الذين يحفزونها - إنما تؤيد نظرة الكهنة الكلية عن المسيحية. "ومن ثَمَّ فعلى أساس الحاجة إلى توفير السلم والأمن الماديين جرت إقامة بنية فوقية للدعوة وللاحتفال الطقسي بالسلام بمعنى مثالي بوصفه غرساً في الأرض للنظام الذي شاء الرب له أن يسود"(٢٠٧). وهكذا، مثلاً، أعلن اجتماع السلم في لو پوي في عام ٩٩٤ عن عزمه على إقامة السلم "باسم الرب، لأن أحداً لن يرى الرب إن لم يكن هناك سلام". والسلام هو سبيل الخلاص. إنه رسالة المسيح،

لأن السلام "هو ما يحبه الرب ويأمر بمحبته على الأخص". وقد سُئل الرب نفسه أن يهب الناسَ السلام. وفي مجامع السلم، كان الأساقفة يرفعون صولجاناتهم إلى السماء، وكان الناس يستصرخون كلهم الرب في صوت واحد وأيديهم ممدودة: "السلم! السلم! السلم!"(٢٠٨). وأولئك الحاضرون في الاجتماعات كانوا يقيمون صلوات للرب القادر على كل شيء، وهم يقسمون بصون السلم(٢٠٩). وكان الرب هو الذي كرّس السلم. والحال أن هذا الصنع للسلام كان مسعى دينياً وكانت إقامة السلم عملاً ربانياً. ومن ثم فإن كل من رفض الدخول في ميثاق السلم (*pactus pacis*) قد وُصف بأنه من أتباع الشيطان.

وقد عملت حركةُ السلام تحت راية السلم والوحدة، *pax et unitas*. فالعيش في سلام هو واجب جميع المؤمنين. والسلم "رابطة اجتماعية". والمجتمع المسيحي يعني العيش في سلم كجسد موحد، *corpus christianorum* (**جسد المسيحيين**)، جرى تجديده وتطهيره أخلاقياً، كما جرى تحريره من الانقسام والفرقة(٢١٠). والحال أن أولئك الذين اجتمعوا في مجمع السلم في پواتييه في الأعوام الأولى للألفية الجديدة قد ارتأوا السلام الذي كان المسيح قد جاء به إلى الأرض حتى يصبح جميع المسيحيين "واحداً في جسد واحد" - جسده هو(٢١١). إن الجسد الموحَّد لجميع المسيحيين يعادل جسد المسيح، *corpus Christi*.

وعلى هذا الأساس الرمزي، تقدمت نظرة المجتمع المسيحي في اتجاه كلية جديدة، أعلى(٢١٢). ومع أن التمايز الاجتماعي (والتوترات الناتجة عنه) قد زاد، إلاّ أنه قد جرى دمج جميع المسيحيين رمزياً في "نظام منسجم، هو جسد المسيح الطاهر"(٢١٣). وفي بعض الأيام التي كرستها هدنة الرب، لم يكن مسموحاً لأحد بجرح إخوته - أي إخوته المسيحيين. وقد جرى توضيح أن الجار، الآخر المحمي، هو المسيحي(٢١٤). وإذا كان المجتمع المسيحي هو جسد المسيح وإذا كان المسيحيون الأفراد أعضاءه، فمن المنطقي تماماً اعتبار جرح المسيحي جَرحاً للمسيح نفسه. وهذه الفكرةُ شديدةُ الوضوح - وقد يقول المرء النهائيةَ - عن السلم قد صيغت في مجمع السلم في ناربون في عام ١٠٥٤. فوصية الرب كما أعلنت في القانون الكنسي الأول للمجمع هي "ألاّ يقتل مسيحي مسيحياً آخر، لأن من

يقتل مسيحياً إنما يسفك دون ريب دم المسيح"(٢١٥).

ولكي نفهم هذا التأسيس لـ "روح السلم" على مذهب الجسد الرمزي وليس على "الأخلاق الطبيعية التي تدعو إلى حرمة حياة الإنسان"(٢١٦). يجب أن نقارن القانون الكنسي الأول لمجمع ناربون بأقوال عدة يمكن اعتبارها مستشرفة له: ففي عام ٩٩٤، قال آديمار من كابان أن الاعتداء على "ذوي القداسة" (الكهنة) يعني الاعتداء على الرب، لأن "من يمسكم يمس حدقة عينه" (زكريا ٢ ـ ٨)(٢١٧). أمّا صانعو السلام المجتمعون في مجمع ليموج في عام ١٠٣١، فقد ذهبوا ـ في معرض نقاشهم لرسولية القديس مارسيال، وهو قديس عسكري، إلى أن من يعتدي على رعايا الأساقفة إنما يعتدي على الأساقفة (الذين عُهد إليهم برعاية **الفقراء**، *pauperes*)؛ وأن من يعتدي على الأساقفة (ممثلي المسيح على الأرض) إنما يعتدي على المسيح(٢١٨). وقد ساوى آديمار ومجمع ليموج بين إيذاء رجال الكنيسة وإيذاء الرب. وقد مد مجمع ناربون في عام ١٠٥٤ هذه التسوية إلى جميع المسيحيين ثم إلى المسيح نفسه. والحال أن تحريم الأعمال العنيفة ضد المسيحيين قد شمل كل مسيحي فرد، وبهذه الصفة، شمل المجتمع المسيحي كله.

على أن مقارنة القانون الكنسي الأول لمجمع ناربون بمبدأ كارولينچي أسبق، يجري الزعم بأنه مبدأ ايزيدوري، إنما تكشف عن تحول مهم آخر حدث في المجتمع. فالمبدأ الأسبق قد حَرَّمَ سفك الدم البشري(٢١٩) واستناداً إلى سفر التكوين، ٩ ـ ٩: "سافك دم الإنسان بالإنسان يُسفَكُ دمه"، قالت هذه القاعدة، *capitulum*، الكارولينچية إن القاتل يجب أن يُعَاقَبَ "دماً بدم"(٢٢٠). وفيما يتعلق بمضامينها، فمن المؤكد أن هذه القاعدة لم تكن نموذجاً لقانون مجمع ناربون الكنسي(٢٢١). لقد تحدث المزوِّرُ الكارولينچي عن سفك الدم البشري؛ والحال أن المجتمعين في مجمع ناربون قد استعاضوا بكلمة **المسيحي** عن كلمة **البشري**.

ومقارنة التحريم الخاص بسفك الدم المسيحي بتقدم أفكار مشروعية الحرب والاعتراف بالمهنة العسكرية إنما تخلق مشكلة يكاد يبدو حلها جلياً تماماً بحيث يصعب اعتباره الحل الصحيح: إن الحرب المشروعة يجب أن تخاض ضد غير المسيحيين. ففي حين أن المجتمع المسيحي المسالم كان متحداً بالرب وكان في

الرب، فإن السلام لا يجب - ثم إنه لا يمكن - صونه مع من لا يعرفون الرب. والرسالة التي ترجع إلى عام ١٠٦٣ والتي ذكر فيها البابا ألكسندر الثاني أن القوانين التي تحرّم سفك الدم البشري لا تحمي لا المجرمين ولا السارّاسان[٢٢٢]، يبدو أنها تدعم هذه الفكرة التي يبدو أنها فكرة منطقية بشكل خالص. وسواء أكان الكسندر يعرف أو لا يعرف القوانين الكنسية لمجمع ناربون المنعقد في عام ١٠٥٤، إلاّ أن توجيه البابا رسالته إلى كبير أساقفة ناربون إنما يصبح ذا مغزى. فهو لم يكن بوسعه أن يجد مستمعاً أفضل لكلامه. وهذا، بالطبع، كلام لا تاريخي. لكنني أرى أن التقليل من أهمية أقوال ألكسندر الثاني بتفسيرها على أنها لا تعدو أن تكون دعوة إلى مذهب الحرب العادلة إنما يعد هو الآخر موقفاً لا تاريخياً. ففي هذا التفسير، لم ير ألكسندر الحرب ضد السارّاسان إلاّ بوصفها دفاعاً وقد كرسها كمثال للحرب العادلة. ومن ثم فإنه لم يعلن أن الحروب ضد المسلمين، *ipso facto* [بحكم مجرد كونها حروباً ضد المسلمين]، عادلة ومشروعة[٢٢٣]. لكنني أرى أنه قد فعل ذلك بالتحديد (ولو ضمنياً فقط)، وأنا أعتبر تطبيق مفهوم "الحرب العادلة" على هذه الحالة عديم المبررات. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن مصطلح **الحرب العادلة** *justum bellum*. لم يظهر إلاّ نادراً في الأقوال الكنسية عن الحرب في القرن الحادي عشر. فقد قيل إن مذهب الحرب العادلة قد أصبح "بمثابة سردينة حمراء ضخمة تعترض سبيل المؤرخ"[٢٢٤]. ولتكوين فكرة أفضل عن أهمية أقوال ألكسندر الثاني، يجب أن ننظر إليها في سياق تاريخي أوسع.

في الأعوام الأولى للقرن الحادي عشر، تحولت الديناميات الدينية في الغرب اللاتيني من ديناميات احتوائية إلى ديناميات استبعادية. وقد اختار بعض المؤرخين عام ١٠١٠ باعتباره العام الذي يرمز إلى هذا التحول[٢٢٥]. ففي عام ١٠٠٩، أمر الخليفة الحاكم بأمر الله الفاطمي بهدم كنيسة القبر المقدس في القدس. وكان هذا العمل حالة استثنائية من حالات اضطهاد المسيحيين في ظل الحكم الإسلامي من جانب حاكم اضطهدَ أيضاً رعاياه المسلمين واعتبره المؤرخون في العصر الوسيط عموماً مجنوناً[٢٢٦]. وقد ألمح وليم الصوري إلى أن

"الخليفة لجأ إلى هذا الإجراء المتطرف لكي يثبت للكفار أنه مخلص لهم، لأن اسم المسيحي قد استخدم للتعريض به، إذ كانت أمه مسيحية"(٢٢٧). وعندما وصلت أنباء هدم الكنيسة إلى الغرب في العام التالي، مما أثر بشكل عميق على مشاعر المسيحيين الغربيين، اختير اليهود لصب جام الغضب عليهم(٢٢٨). وفي عاصفة المشاعر الانتقامية التي تجمعت، أصبحوا أول كباش الفداء، وسرعان ما جاء الدور على الهراطقة(٢٢٩). فالمجتمع المتحد في المحبة والسلام المسيحيين كان يحفز الكراهية أيضاً.

وقد تداخل الانتقال إلى الاستبعاد الديني مع تحول آخر. فالعالم المسيحي كان يدخل عصر توسع عسكري. وكانت اختراقات الوثنيين والكفار للعالم المسيحي الغربي قد انتهت وانتهت معها حروب المسيحيين الغربيين الدفاعية. فالمسيحيون اللاتين هم الذين يقومون الآن بشن هجمات عسكرية. وقد شرعوا في تنصير جيرانهم الوثنيين في الأجزاء الشمالية والشرقية من شبه الجزيرة الأوروبية واسترداد الأراضي في إسبانيا وجنوبي إيطاليا وصقلية والتي اعتقدوا أنها كانت قد أخذت منهم دون وجه حق(٢٣٠). والحال أن التوسع العسكري المسيحي، المتزامن مع صعود الاستبعاد الديني، كان يعني الاستبعاد - أي الزحف العسكري لدين استبعادي، وهو زحف أصبح الاستبعاد نفسه، من خلاله، ديناً. لكن هذا استشراف لزمن تال، هو زمن الحملات الصليبية.

والحال أن تلك المواجهات العسكرية المبكرة مع المسلمين في البحر المتوسط كانت جزئياً محاولات لردع القراصنة السارّاسان وكانت جزئياً حملات على أمل الفوز بالغنائم. وفي تلك الحرب، لعب دوراً بارزاً البيازنة والجنويون، الذين تحالفوا أحياناً (عندما لم تكن هناك حرب بينهما). ففي عام ٩٩٣، بعد أن نهب السارّاسان جنوة، طارد الجنويون "أبناءَ الشيطان" على طول الطريق حتى سردينيا وذبحوهم(٢٣١). وبعد ذلك، بدأ المسيحيون اللاتين في الإمساك بزمام المبادرة. فريجيو في كالابريا، والتي كانت في أيدي السارّاسان منذ عام ٩١٨، قد تعرضت للهجوم البيزاوي في عام ١٠٠٥. وفي عامي ١٠١٥ و١٠١٦، انقضت على سردينيا قواتٌ بيزاوية وجنوية مشتركة، بدعم من البابا بندكتوس الثامن. وفي

عام ١٠٣٤، أحس البيازنة أنهم أقوياء بما يكفي لشن هجوم على بون (عنّابة) على الساحل الافريقي الشمالي. وقام أسطول مسيحي صغير بتهديد المهدية، في تونس الحالية، في عام ١٠٥٧. وفي عام ١٠٦٤، هاجم البيازنة باليرمو. أمّا الحملة على المهدية، والتي جرى خلالها نهب ضاحية زويلة أيضاً، فقد حدثت في عام ١٠٨٧؛ وبعد ذلك، في أوائل تسعينيات القرن الحادي عشر، جاءت الهجمات البيزاوية والجنوية المشتركة على ڤالنسيا وتورتوزا[٢٣٢]. وعند بداية ستينيات القرن الحادي عشر، بدأ النورمان فتح صقلية وأپوليا، بالاتفاق مع البابابوية. وفي شبه الجزيرة الايبيرية، بدأ المسيحيون يتحدون ضد المسلمين بمبادرة من فرناندو الأول، ملك كاستيليا /قشتالة/ وليون (١٠٣٧ ـ ١٠٦٥)، الذي قام بسلسلة من الحملات في خمسينيات وأوائل ستينيات القرن الحادي عشر. وقد استمر فتح الأراضي الإسلامية في عهد ابنه ألفونسو السادس (١٠٦٥ ـ ١١٠٩)[٢٣٣].

ولا شك أن البابا ألكسندر الثاني كان على علم بحملات فرناندو الأول، المعاصر له. ومن الصعب تخيل أن حديث ألكسندر عن مشروعية سفك دم السارّاسان كان عديم الصلة بالمرة بما كان يحدث في إسبانيا. فالواقع أن ألكسندر قد أيد ـ بل ودعا بوضوح إلى[٢٣٤] ـ شن حملات عسكرية ضد المسلمين في إسبانيا، وربما كان أشهر هذه الحملات هو حصار بارباسترو في عام ١٠٦٤. والحال أن من هم أكثر من جنود مسيحيين قليلين من شمال البرانس قد شاركوا في هذه الحملات، التي لا يمكن وصفها بأنها دفاعية إلاّ بالاستسلام للتخيلات. وقد أكد ألكسندر الثاني للمسيحيين الذين يخوضون تلك الحملات أن الرب يوافق على عملهم. وقد وعدهم البابا بإعفائهم من التكفير عن ذنوبهم وبغفران خطاياهم[٢٣٥]. وفي رسالة إلى أساقفة إسبانيا، أعرب فيها عن سروره لحمايتهم اليهود الذين يحيون بينهم من الاضطهاد على أيدي أولئك "المتجهين إلى إسبانيا ضد السارّاسان"، أشار ألكسندر إلى أن "مما لا جدال فيه أن قضية اليهود تختلف عن قضية السارّاسان". وقد أنقذت رحمة الرب اليهود لكي يحيوا في تكفير وخضوع أبديين، مشتتين في كل أرجاء العالم؛ وبهذه الصفة، يجب ألاّ يُقتلوا. أمّا السارّاسان، "الذين يضطهدون المسيحيين ويطردونهم من مدنهم

وديارهم" فمن "العدل القتال ضدهم"(٢٣٦).

ويبدو أن الأساقفة القطالونيين والزعماء الآخرين من شبه الجزيرة الأيبيرية الذين تجمعوا في مجمع سلم في عام ١٠٦٤ في برشلونه لم تخامرهم بالمثل أية شكوك حول عدالة الحرب ضد السارّاسان. فبعد أن أعلنوا هدنة وسلام السيد (المسيح) *treuga et pace domini*، أقسموا أن ينحوا جانباً أية عداوة فيما بينهم وأن يوحدوا قواهم للاضطلاع بحملة(٢٣٧). ولم يكونوا بحاجة إلى توضيح أن الهجوم الذي خططوا لشنه موجه ضد المسلمين. على أن الراهب آماتوس من مونت كاسّينو، وهو كاتب لتقرير معاصر عن الاستيلاء على بارباسترو، قد ذكر اسم العدو. وفي امتداحه لتوحد الأمراء المسيحيين كما أوحى به الرب، وصف آماتوس المسيحيين الذين كانوا قد خرجوا إلى القتال في إسبانيا بأنهم يقاتلون من أجل القضاء على "حماقة السارّاسان المقيتة"(٢٣٨).

وفي عام ١٠٧٣، وهو عام موت البابا ألكسندر الثاني، أحال البابا جريجوريوس السابع قضية پدرو رايموندي (ابن رايموند بيرينچير الأول، كونت برشلونة وزعيم في مجمع السلم في عام ١٠٦٤)(٢٣٩)، الذي كان قد قتل زوجة أبيه، إلى "كرادلة الكنيسة الرومانية". وقد تمثل أحد بنود العقوبة التكفيرية المفروضة على پدرو رايموندي في أنه "لا يجب له بحال من الأحوال حمل سلاح عسكري، إلاً في ظرفين استثنائيين: للدفاع عن نفسه ضد الأعداء وللخروج إلى القتال ضد السارّاسان"(٢٤٠). ولا يبدو أن الاستثناء الأخير كان مقصوراً على حروب دفاعية.

وأنا أعتبر أقوال البابا ألكسندر الثاني، عن مشروعية القتال ضد السارّاسان ومشروعية قتلهم، تدشيناً لتصور جديد عن الاستخدام المسيحي للسلاح، وذلك من حيث إن أقواله قد حددت إحداثيات التفكير حول توجيه الحرب المسموح بها في اتجاه محدد. ولا تجب المبالغة في تقدير جدة هذا التصور. فأولاً، لم تكن الفكرة العامة التي تذهب إلى خوض الحرب ضد غير المسيحيين كبديل لقتل المسيحيين أحدهم الآخر فكرةً غير مسبوقة. فعلى سبيل المثال، قام آجوبار، كبير أساقفة ليون، بتوبيخ الإمبراطور لويس الورِع في أوائل ثلاثينيات القرن التاسع

على بثه للفرقة وللنزاع الداخليين بدلاً من خوض الحرب "ضد شعوب أجنبية". فمن واجب كل إمبراطور مسيحي أن يقاتل البرابرة ويُخضعهم "لما فيه دوام سلامنا" بدلاً من تحويل رعاياه إلى برابرة[٢٤١]. أمّا البابا هادريان الثاني (٨٦٧ - ٨٧٢)، فقد حث الملك لويس الألماني على التأسي بالإمبراطور لويس الثاني فيخوض الحرب "ليس ضد أبناء الدين المقدس"، ليس ضد مسيحيي بلاده، بل ضد "أبناء الشيطان" و"أعداء اسم المسيح"[٢٤٢]. وأمّا البابا يوحنا الثامن (٨٧٢ - ٨٨٢)، فقد حَرَّمَ بشكل قاطع الحروب فيما بين المسيحيين بينما دعا إلى الحرب ضد أعداء المسيح[٢٤٣]. وأمّا برون من كيرفورت، وهو مصلح كنسي وداعية متحمس للإرساليات المسلحة ضد السلاف الوثنيين، فقد انتقد بحدة الإمبراطور هنريخ الثاني لتحالفه في عام ١٠٠٣ مع الليوتيك الوثنيين ضد الملك المسيحي بولسلاس كروبري، الذي كان يحارب من أجل استقلال بولندا عن الأباطرة الساكسون. فليس هناك ولاء بين النور والديجور ولا اتفاق بين المسيح والشيطان! وبدلاً من محاربة مسيحيين، يتعين على الإمبراطور خوض الحرب ضد الوثنيين لإرغامهم على اعتناق المسيحية (*compellere entrare*)[٢٤٤]. وفي السنوات الأخيرة للقرن العاشر قام مصلح ديني آخر، هو آبّو. رئيس دير فليوري، في معرض مناقشته لمراتب المجتمع، بدعوة الجنود (*agonistae*) إلى القناعة برواتبهم و"عدم مقاتلة أحدكم الآخر في رحم أمكم، بل انتهاج سبيل الحكمة ومهاجمة أعداء كنيسة الرب المقدسة"[٢٤٥]. ثم إن أهمية رأي ألكسندر لا يجب المبالغة في تقديرها لأن السارآسان خلال عهد باباويته لم يكونوا قد جرى تحديدهم بعد بوصفهم العدو الذي يجب خوض الحرب المسيحية ضده، خلافاً للحال فيما بعد مع شن الحملات الصليبية.

ومن جهة أخرى، فإن جدة التصور الذي طرحه ألكسندر ومعاصروه لا يجب التقليل من أهميتها. فبالنسبة للكُتّاب الذين استشهدنا بهم للتو، وكذلك بالنسبة لمعاصريهم، كانت صورة العدو بعيدة عن أن تكون متجانسة العناصر تجانساً كلياً. وبالنسبة لبرنار من آنجيه، في الجزء الذي كتبه من *Liber miraculorum sancte Fidis* **[كتاب معجزات الدين المقدس]** قبل نصف قرن من انتخاب

ألكسندر الثاني كبابا، يُعَدُّ المسيحيون الكاذبون أسوأ من الوثنيين. وكما نعرف، فإن چيمون، راهب برنار المقاتل، قد سعى إلى تشجيع الخائفين في "صفوفه المدرَّعة" بإبلاغهم "أنهم ملزمون بإلحاق الهزيمة بالمسيحيين الكاذبين الذين هاجموا الشرع المسيحي وتخلوا بعناد عن الرب بأعظم بكثير من إلزامهم بإخضاع الوثنيين الذين لم يسبق لهم قط معرفة الرب"(٢٤٦). فهنا لا يجري الامتناع وحسب عن تقديم الوثنيين في صورة أسوأ أعداء المسيحيين؛ بل إنهم إنما يُشار إليهم بشكل عمومي لا أكثر. أمَّا ألكسندر الثاني، من الجهة الأخرى، فقد حدد السارّاسان بأنهم من يجوز قتلهم من بين "الأشرار" (*mali*). ثم إن قوله، خلافاً لأقوال الباباوات والكتاب السابقين، قد صيغ بلغة حقوقية، وليس بلغة أخلاقية. ومع إعلان ألكسندر أن قتل السارّاسان مشروع، جرى وضع حق القتل في خدمة خير وسلامة المجتمع المسيحي(٢٤٧). ومع تحديد عدو محدد، بدأ توجيه العنف المسيحي في اتجاه محدد.

انبثاق الحرب الصليبية من روح السلم

مع الإعلان القانوني الكنسي بأنه "لا يجب لمسيحي قتل مسيحي آخر، لأن من يقتل مسيحياً يسفك لا ريب دم المسيح"(٢٤٨)، وصلت حركة السلام إلى لحظة حاسمة في تطورها: الأمر بالسلم في مجمل المجتمع المسيحي. فعند هذه اللحظة تقريباً، تبنت باباوية الإصلاح حركة السلام. وعلى سبيل المثال، فقد أعلن البابا ليو التاسع سلام الرب في مجمع رانس في عام ١٠٤٩، وقدم البابا نيكولاس الثاني تأييداً باباوياً عاماً **لسلام وهدنة الرب** في مجمع لاتران في عام ١٠٥٩(٢٤٩). كما أن ألكسندر الثاني قد انخرط في مساعي صنع السلام(٢٥٠).

وعندما جرى منع الجنود المسيحيين من القتال داخل المجتمع المسيحي، جرت الإشارة إلى مخرج خارجي للقتالية المسيحية بلغة محددة وواضحة تماماً(٢٥١). فالجنود (*milites*) المسيحيون مسموح لهم بالقتال خارج جسد المسيح(٢٥٢). وبما أن الجنود قد سُمح لهم في البداية بأن "ينفروا ضد حشد أولئك الذين يتجاهلون الرب" برفضهم الدخول في ميثاق سلم(٢٥٣)، قد جرى توجيههم في النهاية إلى

محاربة أولئك الذين يُعتبرون جاهلين بالرب؛ غير المسيحيين - بل غير مسيحيين محددين - لا إمكان لميثاق سلم معهم. وهكذا فإن ما كان في البداية سماحاً قد أصبح رسالة للجندي المسيحي.

وكانت الحروب الصليبية أوج حركة السلام - إنجازها وتحقيق مُثلها العليا. والحق إن هذا الرأي، الذي روّجه عدد من المؤرخين قبل وبعد الحرب العالمية الثانية(٢٥٤) على حد سواء، قد تعرض مؤخراً للشك. فالحجاج الذي يذهب إلى "أن الصلة الجذابة سطحياً بين السلم والحرب الصليبية وهم"(٢٥٥)، إنما يستند إلى دراسة "للخبرات الفعلية للجنود العلمانيين العاديين" خلافاً لأقوال الكنسيين النظرية(٢٥٦). على أن تأسيس استنتاج عام، سجالي، على دراسة جانب خاص واحد من جوانب تاريخ الحملات الصليبية إنما يجازف بالمبالغة في طَرْق القضيب الملوي في الاتجاه الآخر (إذا استخدمنا مجازاً لينينياً). ومن المؤكد أن من شأن تحليل استجابة العلمانيين للدعوة إلى الحملة الصليبية الأولى أن يثري فهمنا للحملات الصليبية وقد يؤدي إلى التخلص من التعميمات السطحية. على أن قبول أن "نداءً إلى التقوى يكمن في قلب الرسالة الصليبية" وأن الصليبيين كانوا متدينين تديناً عميقاً وأن "تقوى النبلاء والفرسان كانت تحت تأثير عميق من جانب الكنيسة"، إنما يعني أن أفكار الكنسيين، وإن لم تكن متمادة في الزمان والمكان مع أفكار الصليبيين العلمانيين(٢٥٧)، لابد أنها قد أثرت عليها ولو بشكل غير مباشر. والحال أن عمل الكنسيين الفكري كان على أية حال موجهاً في الأغلب إلى أفراد الأرستقراطية العلمانية، وفي بعض الأحيان إلى جمهور أوسع(٢٥٨). غير أن تأثير الأفكار على الفعل الاجتماعي نادراً ما يكون مباشراً. فالأفكار والتصورات إنما تشكل، بالأحرى، إطاراً رمزياً وخيالياً يمكن فيه للقوى التاريخية تصور العمل بأساليب معينة لتحقيق أهداف معينة، وتشعر بأنها مدفوعة أو مجبرة على الفعل، وتتخذ قرارات بالعمل فعلاً (أو بعدم العمل). ونقدُ "الصلة السطحية" بين حركة السلام والحرب الصليبية إنما يقبل أن مما لا يمكن الجدال فيه أنه "على مستوى الترتيبات العملية، كان السلم والحرب الصليبية مرتبطين منذ البداية"(٢٥٩). إلاّ أنه بما أن "الترتيبات العملية" لم تتجرد قط من

الأفكار، بل إنها مُدْرَجَةٌ في عالم خيالي وتستند إلى أفكار محددة، فسوف أحاول ليس فقط توضيح الصلات العملية بين حركة السلام والحرب الصليبية وإنما أيضاً الصلات الخيالية والمثالية بينهما.

كانت الحرب الصليبية مدرجة في عالم متخيل خلقته إلى حد بعيد حركةُ السلام. وقد انبثقت بعضُ جوانب الحرب الصليبية من ذلك العالم وتغذت عليه، وهو عالم استمدت منه معنى واتجاهاً. وإذا كانت حركة السلام قد وَلَّدَت مخيالاً وخيالات كانت جزءاً لا يتجزأ من الواقع التاريخي(٢٦٠)، فإن الحرب الصليبية قد ساعدت على تجسيدها. وتتميز بأهمية محورية في هذا الصدد ميسيانية وأخرويةُ حركة السلام(٢٦١)، والحال أن صورتين مرتبطتين ارتباطاً حميماً بالتوقعات الألفية وبشواغل نهاية العالم وراء **سلام وهدنة الرب** هما صورتا إسرائيل وأورشليم.

ففي لغة الميسيانية، جرت المطابقة بين الناس المنخرطين في حركة السلام وأبناء إسرائيل(٢٦٢). وعلى سبيل المثال، فقد قارن آديمار من كابان شعب آكيتين بأبناء إسرائيل(٢٦٣)، ووصف آندرو من فليوري جيش السلام من بورج بأنه شعب إسرائيل الجديد. وقد كتب يقول "إنهم بعون الرب قد بثوا الرعب الشديد في صدور المتمردين العصاة، بحيث إن العصاة قد ولوا الأدبار مشتتين، مع انتشار خبر مجيء المؤمنين في كل حدب وصوب من خلال الإشاعة بين الناس. وتاركين أبواب مدنهم مفتوحة، سعوا إلى ملاذ في الهرب، يطاردهم الرعب الذي بثه الرب في صدورهم. وكان بوسعكم أن تروا /المؤمنين/ هم ينفرون ضد حشد أولئك الذين يتجاهلون الرب وكأنهم شعب إسرائيل آخر"(٢٦٤). وفي الشطر الثاني للقرن الحادي عشر، وصف راهب من شارو مجمع السلم في ليموج المعقود في عام ٩٩٤ على النحو التالي: "بدا الأمر وكأنني أرى أبناء إسرائيل، بعد هجرهم عبودية مصر واجتيازهم البحر الأحمر، راغبين في دخول أرض الميعاد مع موسى، دون أية رغبة في اتباع رغبات مصر الشهوانية"(٢٦٥). لقد كان الشعب المختار الجديد يستعد لخروج جديد، لكن أرض الميعاد ظلت في مكانها القديم.

والحال أن رحلات الحج إلى أرض الميعاد تلك قد تزايدت بشكل ملحوظ من

حيث عددها عند منعطف الألفية، وكانت حركة الحجاج إلى فلسطين في القرن الحادي عشر "واسعة الانتشار ومتصلة وكثيفة(٢٦٦). وقد تكون رمزية العام ١٠٠٠ أسطورة اختلقها مؤرخون، كما أشير إلى ذلك منذ وقت بعيد(٢٦٧)؛ وربما كان المسيحيون اللاتين لم يقاربوا ألفية تَجَسُّدِ المسيح "في خوف وذعر ثم استراحوا بعد ذلك واستعادوا حيويتهم"، كما اعتادت تصور ذلك الكتابة التاريخية الرومانتيكية إلى حد بعيد في القرن التاسع عشر(٢٦٨). على أن الحماسة إلى القيام برحلة طويلة وخطرة لزيارة أورشليم ورؤية قبر المسيح قد أصبحت حركة جماهيرية(٢٦٩)، بلغت ذروتها في الحملة الصليبية الأولى بوصفها "أوسع الحجات الجماهيرية في القرن الحادي عشر"(٢٧٠). لقد سيطرت أورشليم على الأفق الأخروي. وكانت الصورة الذهنية للمدينة المقدسة ذات أهمية خاصة في تقوى ذلك العصر، وبالنسبة لناس ذلك الزمن، فإن صوت الاسم نفسه لابد أنه كانت له "روعة باهرة وسحرية"(٢٧١).

والحال أن الحجاج إلى أرض الميعاد لم يحملوا معهم صوراً لأورشليم والأماكن المقدسة وحسب؛ فخلال رحلتهم إلى الشرق، كانوا يتحركون داخل العالم الذهني الذي صاغته تلك الصور. وعندما كانوا يطأون الطريق إلى أورشليم كانوا يرون أنفسهم سائرين على "طريق الخلاص، الطريق إلى مستقبل أفضل". وكان الناس البسطاء، غير المتعلمين "مفعمين بأحلامٍ أخروية مبهمة وغامضة وغير متماسكة، من الأرجح أنها كانت تأخذ صورة مادية بالكامل"(٢٧٢). لقد كان الحج رحلة عبر الخيال. وكانت خطوات الحجاج تقتفي أثر المخيلة. فالخيال هو الذي رسم حدود العالم؛ وقد جرى طمسُ الحدِّ بين الخيال والواقع. ومثلما لم تميز حركة السلامِ بين السلام العلماني والسلام الروحي كما لم تر أي تناقض بين السلام الزمني والسلام الأبدي(٢٧٣)، فإن أورشليم السماوية وأورشليم الأرضية قد امتزجتا أيضاً في مخيلة أنصار الحركة. وكان ذلك صحيحاً بالنسبة للحجاج غير المسلمين بعدُ كما بالنسبة للصليبيين الذين مَهَّدَ الحجاجُ لهم الطريق(٢٧٤). وقد أثر الارتباطُ الحميمُ بين الأورشليمتين على سبل التفكير والسلوك(٢٧٥). فما رآه الحجاج إلى أرض الميعاد في أذهانهم كان أورشليم السماوية(٢٧٦)، المدينة

المقدسة من سفر الرؤيا: "المدينة أورشليم المقدسة نازلةً من السماء من عند الله" (الرؤيا ٢١ - ١٠).

وقد جرى صوغ صلات رمزية بين الأماكن المرتبطة بحركة السلام وأورشليم، وقد ضفرتها معاً الطرق التي سار فيها الحجاج. فتطورت "حميميةٌ جديدة" بين أورشليم والغرب المسيحي(٢٧٧). وقد تذبذبت مروية جلابر بين كلوني وأورشليم(٢٧٨). وصيغت صلة بين ليموج وأورشليم حول عبادة القديس مارسيال. وجرى تأويل ليموج على أنها أورشليم الجديدة، شأنها شأن أنجوليم، وهي مدينة أخرى في آكيتين. وأدت رؤية مصلوب باكٍ في أورليان إلى دفع الناس إلى تخيل أن هذه المدينة الملكية أورشليم جديدة. وكانت هناك أورشليمات جديدة أخرى أيضاً؛ وربما جاز الحديث عن ظاهرة *translatio Ierosolymae*، نقل أورشليم إلى الغرب(٢٧٩). واكتشاف رأس (في الواقع، أحد الرءوس) منسوبة إلى يوحنا المعمدان في إحدى قرى آكيتين فيٍ عام ١٠١٦. لم يكن من شأنه سوى تعزيز هذه الظاهرة(٢٨٠). كما أنها قد أضافت بُعداً آخر إلى الرابطة الرمزية بين أورشليم والغرب. ومن الأماكن التي كان الرسل قد مشوا إليها متجهين غرباً، أخذ الحجاج المتحمسون يمشون الآن متجهين شرقاً، إلى المكان الذي كان الرسل قد جاءوا منه - إلى أورشليم، منبع الدين. لقد سار الرسل والحجاج في الطرق نفسها(٢٨١). إلاّ أنه لأن الحد بين الخيال وما نسميه عموماً بالواقع، ولأن العالم الذي صَوَّرَتْهُ تلك المخيلة كان عالماً مادياً بما يكفي، فإن الشباك التي أمسكت بأورشليم لم تكن رمزية فقط. فقبل انتهاء القرن الحادي عشر، سقطت أورشليم في أيدي قوات مسيحية. أمّا أولئك الذين قاموا بتدميرها، جيش الشعب المختار الجديد، فإنهم كانوا قد بنوا بالفعل في أذهانهم صورة لأورشليم الجديدة.

كما أن الترتيبات العملية أو المؤسسية التي اتخذتها حركة السلام قد ساعدت على الاستيلاء المسيحي على أورشليم وتدميرها - الفعل التتويجي للحملة الصليبية الأولى. والحال أن مجمع كليرمون، حيث كان البابا أوربان الثاني قد دعا إلى الحملة الصليبية في عام ١٠٩٥، قد عمم التشريع الخاص بحركة السلام. وما كان لذلك أن يحدث لو لم يكن الإصلاح الكنسي الجريجوري قد أكد

الصدارة البابوية داخل الكنيسة نفسها كما داخل المجتمع المسيحي - أي لو لم يكن قد أقام سلطة قوية بما يكفي لتعميم أهداف وترتيبات حركة السلام. ولكي نفهم أهمية ترتيبات حركة السلام المؤسسية بالنسبة للحركة الصليبية، لا يجب إذاً أن تغيب عن بصرنا مساعي السلم التي قام بها البابوات المصلحون. وقد ذكرتُ بالفعل أن هؤلاء البابوات قد أيدوا **سلام وهدنة الرب**. على أن أحداً من باباوات القرن الحادي عشر لم يكن أبرز صانع للسلم كأوربان الثاني.

وبوصفه فرنسياً وراهباً ثم رئيساً لدير كلونياوي، فإن أودو من شاتيّون، البابا أوربان فيما بعد، لابد أنه كان على دراية بحركة السلام في بلده. وبوصفه رئيس شمامسة في رانس، لابد أنه كان عليماً بتدشين البابا ليو التاسع لحركة السلام في تلك الأبرشية في عام ١٠٤٩[٢٨٢]. وبوصفه البابا أوربان الثاني، فقد كان مشجعاً نشيطاً على السلم طيلة عهد باباويته (١٠٨٨ - ١٠٩٩). وقد أعلن هدنة الرب في مجامع كنسية في ميلفي (١٠٨٩) وترويا (١٠٩٣) في جنوبي إيطاليا، وفي كليرمون (١٠٩٥)[٢٨٣]. وفي حديثه عن مجمع كليرمون، ذكر فوشيه الشارتري كيف أوصى البابا بضرورة تجديد **هدنة الرب**: "إنني أنصح جدياً كل واحد منكم بإعمالها في أبرشياتكم. إلاّ أنه لو تعمد أي واحد، مُصَابَاً بالجشع أو بالكبر، انتهاك هذه الهدنة، فسوف يجري حرمانه من الكنيسة بحكم سلطة الرب وإعمالاً لمراسيم هذا المجمع"[٢٨٤].

وكان مجمع كليرمون مجمع سلم. وقد منح حركة السلام معنى جديداً وزخماً جديداً[٢٨٥]. والحال أن بنود **الهدنة** التي أجازها هذا المجمع قد قامت، بشكل تقليدي تماماً، بتحديد أيام الأسبوع وأوقات العام التي لابد فيها من توقف العنف، كما قامت بحماية جميع الناس غير المقاتلين - الكهنة والرهبان والفلاحين - والنساء وكذلك الحيوانات، فيما عدا الجياد المستخدمة في القتال. وكان يتعين صون السلم لمدة ثلاثة أعوام[٢٨٦]. وعبر القوانين الكنسية التي أجازها مجمع كليرمون، دخلت هدنة الرب بشكل نهائي في التشريع الباباوي. وفي حين أن حركة السلام كان قد جرى الاضطلاع بها من حيث الجوهر حتى ذلك الوقت من جانب سلطات إقليمية وكانت ترتيباتها بُنَاءً على ذلك محلية، فإن التشريع

الخاص بالسلم قد أصبح الآن عاماً. وكانت **هدنة الرب** التي أعلنها مجمع كليرمون مُلْزِمَةً للجماعة المسيحية كلها(٢٨٧). وكان أوربان الثاني أول بابا يعلن **سلام رب** عاماً(٢٨٨). وهكذا كان مجمع كليرمون حدثاً تاريخياً، ولكن فقط لأنه كان أوج عصر لصنع السلم(٢٨٩).

على أن مجمع كليرمون كان أيضاً صانعاً للتاريخ، لأنه ربط حركة السلام بالحركة الصليبية. فقد أصبحت ترتيبات **سلام وهدنة الرب** عناصر مؤسسية في الحرب المقدسة التي تنظمها الكنيسة بتوجيه من البابا. فالسلام الذي جرى إعلانه في كليرمون قد حمى أشخاص وممتلكات وأسر الصليبيين(٢٩٠). أمَّا مدة السلام الذي جرى إعلانه في كليرمون فقد تحددت بالأمد المتوقع للحملة الصليبية(٢٩١). وكان السلم والاستقرار في الغرب ضروريين للحملة على فلسطين(٢٩٢)، لكن تصدير الحرب إلى الشرق قد أدى أيضاً إلى تأمين السلم في الغرب. وبالنسبة للمسيحيين اللاتين، كانت الحملة الصليبية نوعاً من **هدنة الرب**(٢٩٣). وكانت الحرب الصليبية نفسها نضالاً من أجل السلم؛ فهي الحرب الأخيرة في تحقيق سلام الرب(٢٩٤).

كما أن الرابطة الوثيقة بين مساعي حركة السلام والحملة الصليبية قد صيغت في الوثيقة المعروفة بالمنشور الباباوي الذي نشره سيرجيوس الرابع. وكان سيرجيوس بابا بين عامي ١٠٠٩ و١٠١٢، إلاَّ أنه يبدو أن الوثيقة قد زُوِّرَتْ في دير القديس بطرس الرسول الكلونياوي في مواساك، ناحية تولوز، بعد ذلك بعقود، وإن لم يكن بعد وقت طويل من مجمع كليرمون. وقد أقام البابا أوربان الثاني في مواساك في مايو/ آيار ١٠٩٦، خلال جولته في فرنسا عندما دعا إلى الحملة الصليبية في كليرمون، وليس مستحيلاً تصور أنه هو الذي أوحى بتأليف هذه الوثيقة التي يمكن استخدامها في الدعاية الصليبية(٢٩٥). وقد طلب المنشور الباباوي باسم الرب القدير وجميع القديسين أن تحافظ جميع الكنائس والمقاطعات، والأماكن والناس، والكبار والصغار، على السلم المتبادل، لأنه دون السلم لا يمكن لأحد أن يخدم الرب. ومن خلال السلم ودعاء جميع المسيحيين، سيكون بالإمكان تحقيق الانتصار لقبر المُخَلِّص والفوز بالحياة الأبدية(٢٩٦).

والحـــال أن **سـلام المسـيح** (*pax Christi*) الذي دعـا إليـه المنشـور **وهـدنـة الـرب** (*treuga Dei*) التي دعا إليها مجمع كليرمون كانا "أفكاراً متداخلة بشكل لا يقبل الانفصال"(٢٩٧).

وعندما دعا أوربان الثاني إلى الحملة الصليبية، اعتمد على ما كانت حركة السلام قد حققته. فوصايا **سلام الرب** كانت قد حرفت القوى العدوانية الموجودة في المجتمع المسيحي بعيداً عن الجماعة المسيحية وأوحت بأن استخدام السلاح ضد أعداء الرب الكفار ليس جائزاً وحسب، بل إنه صحي تماماً(٢٩٨). والحال أن هذه الوصايا لم تُعْلَنْ عبثاً. فبفضل القوة الجديدة التي اكتسبتها البابوية، حقق أوربان الثاني إمكانات حركة السلام بتعميم مُثُلها العليا والتشريع الخاص بها و. لتأمين السلم داخل الجماعة المسيحية. حَوَّلَ الأسلحة المسيحية ضد السارّاسان(٢٩٩). وقد اتخذ الخطوة الحاسمة التي تجاوزت القانون الكنسي الأول لمجمع ناربون لعام ١٠٥٤ (والذي كان قد حَرَّمَ سفك الدم المسيحي) وفي الاتجاه الذي شَقَّهُ ببراعةٍ البابا ألكسندر الثاني (الذي كان قد أعلن أن سفك الدم السارّاساني مشروعٌ). وفي عهد باباوية أوربان الثاني، تجسدت فكرة تحويل الحرب فيما بين المسيحيين إلى حرب ضد غير المسيحيين في شكل مؤسسي، أو لكي نكون دقيقين، في شكل سوف يجري إضفاء طابع مؤسسي عليه. وقد جُرى استكمال الإدانة الأخلاقيةُ للحروب الآثمة بين المسيحيين الإخوة بتمثيلات للحروب ضد أعداء الرب في صورة حروب جديرة بالثواب. فالحروب الأولى إنما يحث عليها ويوسوس بها الشيطان؛ أمّا الحروب الأخيرة فإن الرب يأمر بها.

والحال أن دعوة أوربان إلى الحملة الصليبية في كليرمون لم تبق إلاً في مرويات مدوني الأخبار، ومعظمهم كَتَبَ بعد الحدث، وبعد ذيوع خبر نجاح الحملة الصليبية الأولى، ومن ثم فإن صحة الكلمات المنسوبة إلى البابا إنما تُعَدُّ محل شك. على أن هذه الصياغات لخطبة أوربان الثاني إنما تعبر تعبيراً صادقاً عن روح العصر: الروح التي كانت الحرب الصليبيةِ قد انبثقت منها، والتي، بدورها، أضفت عليها الحملة الصليبية الناجحة حيويةً ومظهراً بَرّاقاً(٣٠٠). ومما له دلالته أن جميع مدوني الأخبار يتفقون على أن البابا قد حث المسيحيين في

خطبته الشهيرة على الكف عن خوض حروب غير عادلة بين الأشقاء وعلى الزحف بدلاً من ذلك لخوض حرب عادلة ضد غير المسيحيين(٢٠١).

وقد ذكر فوشيه الشارتري أن البابا، في "عظته الخاصة بالقيام بحج إلى أورشليم"، أعلنَ أن نجاحات الترك العسكرية ضد اليونانيين (الروم) يجب وقفها. "لقد استولوا على المزيد والمزيد من أراضي المسيحيين وألحقوا بهم الهزيمة بالفعل في سبع معارك، وقتلوا أو أسروا كثيرين، وهدموا كنائس وعاثوا فساداً في مملكة الرب". والحال أن الرب قد حث "الناس من جميع المراتب أياً كانت، المقاتلين الراكبين والمشاة، الأغنياء والفقراء"، على المسارعة بالتحرك. وباسم المسيح، وعد البابا بغفران خطايا من سوف يقاتلون الوثنيين و. وفقاً لفوشيه. أضاف: "يا له من عار أن يتمكن جنس حقير منحط، تستعبده الشياطين، من التغلب بهذا الشكل على شعب مفعم بالإيمان بالرب القدير ومتألق باسم المسيح؛ ويا للملامات التي سوف يوجهها إليكم الرب نفسه إن لم تهبوا إلى نجدة أولئك الذين يُحْسَبُوَن مثلكم على الدين المسيحي!" وكانت ذروة عظته هي فكرة تحويل المتحرشين بالمؤمنين إلى جنود للمسيح (*milites Christi*)، وتحويل الحرب بين الأشقّاء إلى حرب عادلة ضد الكفار. فقد قال: "فليخرج أولئك الذين اعتادوا مستهترين خوض حرب خاصة ضد المؤمنين إلى لقاء الكفار في حرب يجب أن تبدأ الآن ويجب أن تنتهي بإحراز النصر. فليتحول أولئك الذين كانوا لزمن طويل لصوصاً إلى جنود للمسيح. وليخرج أولئك الذين حاربوا في وقت من الأوقات ضد الإخوة والأقارب إلى خوض حرب عادلة ضد البرابرة"(٢٠٢).

والحال أن خطبة أوربان الثاني كما أوردها بالدريك من بورجيل، كبير أساقفة دول، إنما تختلف عن الخطبة كما أوردها فوشيه الشارتري، لكن الأفكار التي نقلها الاثنان متشابهة جداً. إذ يذهب بالدريك إلى أن أوربان قد دعا سامعيه إلى نبذ الحرب المارقة التي اعتادوا عليها وإلى أن يخوضوا بدلاً من ذلك حرب المسيح. ويجب عليهم أن يصبحوا جنود المسيح، الذين جرى استشراف مهمتهم المكتوبة عليهم في خطة الرب عبر أبناء إسرائيل القدماء؛ فشأن أبناء إسرائيل القدماء وإن كان الآن تحت قيادة يسوع، يجب أن يسارعوا إلى الدفاع عن الأرض

المقدسة والكنيسة من الغزاة الأجانب(٣٠٣). "اسمعوا واعوا. لقد شددتم حزام الجندية وتبخترتم والكبر في أعينكم. إنكم تذبحون إخوتكم وتخلقون أحزاباً فيما بينكم. وهذا، الذي يشتت شمل رعية المُخَلِّصَ، ليس جيش المسيح. والكنيسة المقدسة تحتفظ لنفسها بجيش لنجدة شعبها، لكنكم تحبطون عمله بالغدر". وقد حَذَّرَ البابا الجنود من أنهم، إذ يسلكون بهذا الشكل، إنما يحكمون على أنفسهم باللعنة الأبدية. وقد يأملون في الفوز بمكاسب قُطّاع الطرق، لكن السبيل الذي يسلكون لا يؤدي إلى الحياة. فمن المؤكد أن اضطهاد اليتامى وسرقة الأرامل والتجديف والنهب والقتل - باختصار، سفك الدم المسيحي - هو "أسوأ سبيل لأنه بعيد تماماً عن سبيل الرب". إلاَّ أنَّ هناك حلاً جاهزاً. ففي إسدائه النصيحة لقادة المحاربين المسيحيين، واجههم البابا باختيار واضح: "إما أن تتجردوا بأسرع ما يمكن من حزام هذا النوع من الجندية أو أن تخرجوا بجسارة كجنود للمسيح مسارعين إلى حماية الكنيسة الشرقية". ثم أوضح أوربان أنه قال كل ذلك "لعلكم تكفون أيديكم القاتلة عن تدمير إخوتكم وتخرجون، باسم إخوتكم في الدين، إلى مواجهة الوثنيين". وفيما يقول لنا بالدريك فإنه قد كَرَّرَ الفكرة نفسها للمرة الثالثة: "يجب أن ترتعدوا من الخوف، أيها الإخوة، يجب أن ترتعدوا من الخوف من رفع يد عنيفة ضد المسيحيين؛ فالأقل أذىً هو أن تلوِّحوا بسيفكم في وجه الساراسان. فهذه هي الحرب الوحيدة العادلة"(٣٠٤).

وقد كتب جيبير النوجاني رواية أخرى يَظْهَرُ فيها أوربان الثاني بوصفه متأثراً بالعهد القديم. ففي كتاب جيبير، **مآثر الرب من خلال الفرنج** (*Gesta Dei per Francos*)، تذكَّرَ البابا المكابيين (بين أشياء أخرى)، ثم دعا "الجنود المسيحيين" إلى الاقتداء بهم. والاقتداء بهم إنما يتمثل في إحلال "المعارك المقدسة" (*prealia sancta*)(٣٠٥)، الجديرة بالثواب، محل الحروب غير العادلة بين الأشقاء. "إذا كان المكابيون قد نالوا أسمى تمجيد لتقواهم، كونهم قد حاربوا من أجل الشعائر والهيكل، فمن المسموح لكم أيضاً وعن حق، أيها الجنود المسيحيون، أن تدافعوا عن حرية بلدكم بالمسعى المسلَّح". والبلد المقصود هو البلد الذي ترك فيه المسيح آثار قدميه على الأرض، والدفاع عن حريته إنما يعني إنقاذ "صليب

ودم وقبر المسيح"، وزيارة المدينة المقدسة "التي يلوثها الآن حشد الوثنيين". وليس هناك مبرر لامتناع الجنود المسيحيين عن الخروج إلى تلك الأماكن. ويقال إن البابا قد قال لهم: "حتى الآن، خضتم حروباً غير عادلة، في وقت آخر؛ وقد لوّحتم بأسلحة مجنونة لما فيه دماركم المتبادل، لا لسبب سوى الطمع والكبر، وهو ما ترتب عليه استحقاقكم الموت الأبدي واللعنة الأكيدة. إننا نعرض عليكم الآن حروباً تتضمن ثواب الشهادة المجيد، الذي سوف يُبقى الآن وإلى الأبد هذا اللقب المجيد". والحال أن ما اقترحه أوربان على الجنود المسيحيين هو أن يكونوا "متحمسين في تنفيذ المعارك المقدسة" ودفع جبروت الوثنيين "بعون الرب" و"الانخراط في معاركه"، باختصار، "أن تكونوا جنود الرب"(٢٠٦).

أمَّا الكلمات الافتتاحية لخطبة أوربان الثاني الصليبية، كما أوردها روبير الراهب في كتابه: **التاريخ الأورشليمي** (*Historia Iherosolimitana*)، فهي احتفاء بالفرانك بوصفهم الشعب الذي اختاره الرب وأحبّه، والمتفرد بين جميع الأمم بدينه الكاثوليكي و"إجلال الكنيسة المقدسة". فإليهم وجه البابا خطابه؛ وموعظته كانت تستهدفهم. ولأن الرب قد خلع عليهم "مجداً ملحوظاً في القتال"، فإن عليهم أن يثأروا من المظالم التي ألحقها بالمسيحيين الشرقيين الجنسُ اللعين "من مملكة الفرس" و"تحرير" الأماكن التي مَجَّدَتْهَا حياةُ المخلِّص وموتهُ على الأرض. والحال أن الحجة التي تمنى بها أوربان دفع هذا الشعب الشجاع وحفز عقوله إلى "اجتراح منجزات رجولية"، كانت حجة مادية بشكل غريب. ففي رواية بالدريك من دول لخطاب أوربان الثاني أيضاً، وعد البابا من سوف يصبحون صليبيين بمكاسب مادية: "إن ممتلكات العدو، أيضاً، سوف تكون لكم لأنكم سوف تنهبون كنوزهم وتعودون ظافرين إلى ذويكم"(٢٠٧). إلاّ أنه في حين أن هذا الموضوع كان مسألة ثانوية في رواية بالدريك، فإنه كان الفكرة الرئيسية في حجاج البابا في مدونة روبير الإخبارية. فقد أوضح البابا أولاً أن العنف الذي ابتليت به الأراضي الفرانكية إنما يرجع إلى ندرة الأراضي والثروات. "هذه الأرض التي تسكنون، الموصدة من جميع الجهات بالبحار والمحاطة بذرى الجبال، إنما تُعَدُّ ضيقة جداً بالنسبة لجماعاتكم السكانية الضخمة؛ كما أنها ليست

وفيرة الثروات؛ ونادراً ما يمكنها توفير ما يكفي من الغذاء لزارعيها. وهذا هو السبب في أنكم تقتلون أحدكم الآخر، وتخوضون الحرب، وغالباً ما تهلَكُون من جراء إصابة أحدكم الآخر بجراح". ثم طَرَحَ فتح أرض الميعاد كوسيلة لتحقيق السلم في الداخل. فحثَّ أوربان فرانكييه: "لذا يجب أن تزول الكراهية من صفوفكم، ويجب أن تنتهي نزاعاتكم ويجب أن تتوقف الحروب وتهدأ جميع الخصومات والنزاعات. سيروا على الدرب إلى القبر المقدس؛ انتزعوا تلك الأرض من الجنس الشرير وافتحوها لأنفسكم"، وإذا كان الفرانك هم الشعب المختار، فإن تلك الأرض أرضهم بشكل مشروع على أية حال: "تلك الأرض التي كما يقول الكتاب المقدس «تفيض باللبن والعسل» قد منحها الرب ملكاً لأبناء إسرائيل"(٣٠٨).

كما ذكر روبير أنه عندما "قال البابا هذه الأشياء وأشياء كثيرة مماثلة، في خطابه الرائع، وُحِّدَ في هدف واحد رغبات جميع الحاضرين بحيث إنهم صاحوا: «إنها مشيئة الرب! إنها مشيئة الرب!»". وعندما سمع الحبر الأعظم جميع الحاضرين وهم ينطقون، في صوت واحد، بالصيحة نفسها، أعلن تلك الـ *Deus vult!* (**إنها مشيئة الرب!**). صيحة حرب الصليبيين(٣٠٩). وقد لاحظ مؤرخ عظيم من عصر التنوير، هو إدوارد جيبون، وهو يكتب عن هذا الحدث، أن "الفلسفة الباردة لزماننا الحديث إنما تعجز عن استشعار الانطباع الذي مَسَّ عالماً مذنباً ومتعصباً. فلدى سماع صوت راعيهم، هب اللصوص ومشعلو الحرائق والقتلة بالآلاف لتخليص أرواحهم، وذلك بأن يُنزلوا بالكفار عين الفعال التي كانوا قد أنزلوها بإخوتهم المسيحيين؛ وقام المذنبون من كل مرتبة وفئة بتبني شروط الغفران متحمسين"(٣١٠). على أن الحرب الصليبية، بالطبع، لم تكن غريبة عن التنوير بالقدر الذي قد توحي به هذه الكلمات. فجيبون نفسه قد خامرته الشكوك ليس حول قرار شن الحملة الصليبية الأولى وإنما حول "اتساق" الهجوم العسكري المسيحي(٣١١). على أن الشيء المهم هنا هو أن نفهم صيحة الحرب تلك. *Deus vult!* (**إنها مشيئة الرب!**) أو الصيغة العامية لها *Deus le volt!*. على أنها تعبير عن تقوى الصليبيين، على أنها مظهر لـ "لاهوت شعبي"

تُعَدُّ مشيئة الرب فيه مطلقة(٢١٢). وكما أن حركة السلام كانت بوحي من الرب وأن السلام الذي حققته قد أمر به الرب، كذلك فإن الحرب الصليبية - التي كانت حركة السلام استشرافاً لها، من نواح عديدة، ووجدت [حركة السلام] فيها [أي في الحرب الصليبية] تحققها - كانت حرباً شاءها الرب.

هوامش الفصل الأول

[1] For the history of this peace movement, see especially Hoffmann 1964; Head and Landes 1992b; *La Paix* 1961-62. On the historiography of the eleventh-century peace movement, see Paxton 1992; cf. Moore 1992; Hoffmann 1964, 7f.; Bredero 1994, 111.

[2] Head and Landes 1992a, 17.

[3] Landes 1995, 28.

[4] *Epistola* 12,2 (Thiel, *Epp. Rom. pontif.*, 350-1; trans. in Tierney 1988, 13-4; cf. Canning 1996, 35f.).

[5] See Knabe 1936; Benson 1982; cf. Cottrell 1993.

[6] Le Goff's general remark that it is "difficult to distinguish cause from effect in the evolution of Christian Europe, since most aspects of this process were both of these aspects at once" (Le Goff 1990, 57) applies to the peace movement as well.

[7] Magnou-Nortier 1992, 69.

[8] Cf. Magnou-Nortier 1984, 48.

[9] For the concept of "tradition" in ecclesiastical history, see Morrison 1969.

[10] See Magnou-Nortier 1984, 34-6; 1992, 59f.; on the Carolingian peace of the Church, cf. Wallace-Hadrill 1983, 258-78.

[11] Magnou-Nortier 1992, 61.

[12] Ibid., 68-9.

[13] Bloch 1977, 108.

[14] Bredero 1994, 108-9. On the adoption, by the early Peace of God councils, of laws from Carolingian capitularies, see also R. Barber 1982, 215; Hoffmann 1964, 13-4; Lauranson-Rosaz 1992, 109-10.

[15] See Lauranson-Rosaz 1992, 110.

[16] Hoffmann 1964, 3-4, pointed out that the expression *pax Dei* is not to be found in sources predating 1033. The conclusion has been found "excessive" by Landes 1995, 29 n. 32 (for a milder formulation cf. id. 1992, 201 n. 91), whose evidence to the contrary, however, is not overwhelming. See Landes 1995, 29 n. 32, 201 n. 20.

[17] Hoffmann 1964, 13-6, discusses some earlier "precursors"; he adds, however, that "[v]om Gottesfrieden hören wir zum ersten Mal aus dem [...] Gebiet von Le Puy."

[18] From the account of the meeting, quoted in Lauranson-Rosaz 1992, 116-7.

[19] Bredero 1994, 5, cf. 122; Lauranson-Rosaz 1992, 111; Töpfer 1992; and documents in Head and Landes 1992b, app. A.

[20] Cf. Bredero 1994, 6.

[21] The acts of the council of Charroux (989), in Head and Landes 1992b, app. A, 327-8.

[22] See Goetz 1992, 267f.; Bloch 1977, 109.

[23] Duby 1974, 162-3; questioned by Remensnyder 1992, 281, and Bredero 1994, 121-3.

[24] Head and Landes 1992a, 4.

[25] Bredero 1994, 109-10.

[26] R. Barber, 1982, 215. On the Carolingian precepts, see Bonnaud Delamare 1939, 250.

[27] Head and Landes 1992a, 7.

[28] Flori 1983, 152.

[29] See Cowdrey 1970, 44.

[30] Hoffmann 1964, 70.

[31] Flori 1983, 152.

[32] Tellenbach 1993, 136.

[33] Bloch, 1983, 566-9.

[34] See Brown 1974. The author refers to Bisson's study of institutional

structures of peace in southern France and Catalonia as "thoroughly enlightening" precisely because it was freed from the "tyranny" of the concept of "feudalism." (See Bisson 1977, presented to a conference in 1973.) For the "discovery of feudalism," see Pocock 1987, chap. 4-5, and "Conclusions," especially 249; cf. notes in Cantor 1991, 279f.

[35] G. Duby, *La société aux XIe et XIIe siècles dans la région mâconnaise* (Paris, 1953), quoted in Brown 1974, 1082.

[36] See especially Magnou-Nortier 1984, 34; 1992, 58-9; cf. Goetz 1992, 260; Reynolds 1986, 118-9.

[37] Lauransson-Rosaz 1992, 106.

[38] Landes 1995, 28 n. 24, polemicizing against Magnou-Nortier's thesis; cf. Bull 1993, 23f.

[39] *Gesta episcoporum Cameracensium* 3.27 (Head and Landes 1992b, app. A, 335-6).

[40] Landes 1995, 26.

[41] More 1992, 309; cf. Tellenbach 1993, 39. For the Carolingian concept of kingship, see Anton 1968; Nelson 1988, 213f.

[42] Duby 1974, 163; cf. Flori 1983, chap. 8.

[43] See Head 1992, 219; Goetz 1992, 271; cf. Bisson 1977, 293-4.

[44] Moore 1992, 315; Bull 1993, 39 and, generally, chap. 2; cf. Flori 1983, 137; Debord 1992; Bredero 1994, 121-2; Bull 1993, 24.

[45] Flori 1983, 153, 155-6, arguing that "les institutions de paix furent, à leur origine du moins, antiseigneuriales mais non antiaristocratiquies."

[46] Reynolds 1986, 34-5.

[47] "In the church as in the kingdoms the idea of corporate institutions with public functions had collapsed into bundles of rights owned by individual proprietors. [...] the seigneurial revolution proceeded in parallel in the secular and spiritual spheres." Morris 1991, 27.

[48] Rodulfus Glaber *Historiarvm* IV,v,13-4. Cf. op. cit., III,iv,13; Morrison 1969, 388.

[49] Robert Foisser, "Les mouvements populaires en Occident au XIe siècle," *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres: Comptes rendus des séances de l'année 1971* (quoted in Head and Landes 1992a, 9).

[50] Rodulfus Glaber *Historiarum* V,i,15.

[51] Cf. Flori 1983, 156-7; Robinson 1990, 327; Bull 1993, 33-4.

[52] There were other cases in the same period of clerics fighting peace wars. See Erdmann 1935, 39. On peace militias, see Hoffmann 1964, chap. 7, and 175; cf. Delaruelle 1980, 72f.

[53] *Miracula s. Benedicti* V,2 (Head and Landes 1992b, app. A, 339-40).

[54] *Miracula s. Benedicti* V,2-4 (op. cit., 340-2). Cf. Head 1992; Hoffmann 1964, 105f.; Erdmann 1935, 39, 57.

[55] Poggiaspalla 1959, 143. Prinz 1971, 5, wrote that "die kirchlichen Canones lassen keinen Zweifel darüber, daß der geistliche Stand mit Waffenhandwerk und Jagd unvereinbar sei."

[56] Nithard *Histories* iii,1.

[57] Fliche and Martin, *Histoire de l' Eglise*, vol. 6 (Paris, 1948), 269 (quoted in Poggiaspalla 1959, 143 n. 16).

[58] Magnou-Nortier 1992, 65.

[59] Goetz 1992, 266; Remensnyder 1992, 286-7, 290-1; Morris 1991, 143; Delaruelle 1980, 53.

[60] See Prinz 1971, 65.

[61] Contamine 1986, 431. Prinz 1971, 91, speaks of the total "'Einstaatung' der Kirche in den karolingischen Verwaltungsaufbau." Cf. Moore 1992, 314; Morrison 1969, 205-6, 251; Prinz 1979, 312.

[62] Nelson 1983, 20; Prinz 1979, 307.

[63] Prinz 1971, 7, cf. 168 n. 80; 1979, 315f.

[64] See, for example, Blumenthal 1988, 2; Leyser 1994, 198f.

[65] Contamine 1986, 432.

[66] Boniface to Pope Zacharias, A. D. 742; Zacharias to Boniface, 1 April 743; Zacharias to the Frankish clergy, Oct. 745 (Boniface, *Letters*, 80, 84,

112).

[67] Gilchrist 1988, 183. But as Gilchrist points out, Sergius was a rare exception among fighterish popes.

[68] *Epistola* 1 (*Attonis episcopi vercellensis epistolae*, PL 134: 98); cf. Prinz 1971, 27; Poggiaspalla 1959, 146.

[69] *De contemptu canonum* I,17; II,1 (PL 136: 504, 515f.; quoted in Morrison 1969, 255 n. 6).

[70] Fulbert of Chartres to Hildegarius, *Epistola* 112 (*Epistolae*, PL 141: 255-60).

[71] Prinz 1971, 27.

[72] Augustine *De civitate Dei* XIX,13.

[73] Peter Damian *Epistolarum libri octo* IV,ix (PL 144: 315). Cf. Remensnyder 1992, 291.

[74] Peter Damian *Epistolarum libri octo* IV,ix (PL 144: 316). Cf. Erdmann 1935, 131; Poggiaspalla 1959, 146 (referring to Palazzini, *Il diritto strumento di reforma ecclesiastica in S. Pier Damiani* [Rome, 1956]).

[75] *Nicolai I. papae epistolae*, ca. A. D. 861 (MGH Epp. 6: 613).

[76] A brief survey in Contamine 1986, 428-30; see Leyser 1994, 196.

[77] Hoffmann 1964, 47; Tellenbach 1991, 82; Blumenthal 1988, 67. The connection between Cluny and *pax Dei* is a controversial issue among historians. Cf. Erdmann 1935, chap. 2; Delaruelle 1980, 69, 75f.; Rousset 1945, 16; Cowdrey 1973; Duby 1985, 232f.; Blumenthal 1988, 67; Becker 1988, 275, 289-93; Deansley 1991, 98; Morris 1991, chap. 3, especially 66; Goetz 1992, 274; Mayer 1993, 16.

[78] Cf. McGinn 1978, 38; Erdmann 1935, 64; Riché 1993, 310.

[79] See Erdmann 1935, 62; Delaruelle 1980, 56.

[80] "Novo praeliandi genere mista pietate." *Vita Geraldi* I,8 (PL 133: 647). See Rosenwein 1982, 73f., whom I follow here; cf. Duby 1968b, 755, 761.

[81] *Vita Geraldi* I,8 (PL 133: 647); trans. in Rosenwein 1982, 76-7.

[82] McGinn 1978, 39.
[83] Delaruelle 1980, 57.
[84] Remensnyder 1992, 301.
[85] The connection between the peace movement and the eleventh-century Church reform has been a subject of controversy among historians. Immediate links between the two might, indeed, be difficult to demonstrate (cf. Tellenbach 1993, 138; Bredero 1994, 124-5). The peace movement, however, developed practices and ideas that fed into the Church reform, and were later adopted and brought to fruition by the reformed Church.
[86] The term "Gregorian reform" was introduced by Fliche 1924-37. It has been criticized for personifying the Church reform (which had, besides this, began before Gregory VII's pontificate: on this early phase of the reform, cf. Anton 1987), yet it entered the general use. With the indicated reservations, it is used in this book.
[87] Cowdrey 1997, 34.
[88] Cf. Cowdrey 1998, 650; and, generally, Robinson 1973.
[89] See Zerbi 1948, 132f.
[90] Laarhoven 1959-61, 46-7, 62-3, 92 (for the notion of *fidelitas*); Tellenbach 1947, 144. Cf. Gregory to Abbot Hugh of Cluny, 22 Jan. 1075, Gregory VII *Register* II,49 (p. 190).
[91] Robinson 1973, 190. Cf. Arquillière 1934; Fliche 1929, 281f.; Erdmann 1935, chap. 5; Villey 1942, 46f.; Rousset 1945, 50f.; Delaruelle 1980, 79f.; Becker 1988, 288f.
[92] Cowdrey 1998, 658.
[93] Cf. Morris 1991, 109; Erdmann 1935, 223f.; Robinson 1978, 102f.; Becker 1988, 319f.; Laarhoven 1959-61, 63 n. 206.
[94] Cushing 1998, 142-3; cf. Pásztor 1987, 377.
[95] See Stickler 1947, 245-50; Pásztor 1987; Cushing 1998, chap. 4.
[96] "Noli existimare neminem Deo placere posse, qui armis bellicis

ministrat." *Collectio canonum* XIII,4: "Quod militantes etiam possunt esse iusti." Trans. in Cushing 1998, 129-30. Cf. Cushing's abridged edition of bk. XII and XIII of the *Collectio canonum*, app. II, 194. Cushing pointed out that Anselm changed *ministrare* for Augustine's *militare*. Pásztor 1987, 407, in her edition of the bk. XIII of the *Collectio canonum*, has "militat." Cf. Anselm *Liber contra Wibertum* 523-4.

97 *Liber ad amicum* I (p. 571).

98 *Liber ad amicum* VIIII (pp. 618-9), II (p. 573). Cf. Erdmann 1935, 229f.; Berschin 1972, 38f.

99 See, for example, *Liber miraculorum sancte Fidis* I,5,6,11.

100 Erdmann 1935, 69, remarked that Bernard took special pains to portray this figure.

101 "Sed si quis recte perspiciet, plus hoc ad virtutem quam ad impugnationem monastice regule poterit referre." *Liber miraculorum sancte Fidis* I,26. (I follow trans. in *The Book of Sainte Foy*.)

102 Loc. cit.

103 Loc. cit.

104 See nn. 50, 54.

105 Alexander II *Epistolae et diplomata* no. 102 (PL 146: 1387). Ewald 1880, 347, suggests 1063 as the year of composition.

106 "Omnes leges tam ecclesiastice quam seculares effusionem humani sanguinis dampnant, nisi forte conmissa crimina aliquem iudicio puniant, vel forte, ut de Sarracenis, hostilis exacerbatio incumbat." Loewenfeld, *Epp. pontif. roman.*, no. 83 (p. 43). A slightly different reading in Jaffé, *Regesta* 4533 (3487). Mansi 19: 980 — reproduced in Alexander II *Epistolae et diplomata* no. 103 (PL 146: 1387) — does not have "nisi forte ... incumbat."

107 Alexander to the bishops of Spain, *Epistolae et diplomata* no. 101 (PL 146: 1386).

108 The answer to these questions here can only be a simplification, for it

is far beyond the scope of this study to account for regionally specific and unsynchronous developments. For these differences, see Flori 1983 (and, for the later period, id. 1986); Duby 1968b, 760f.; Cardini 1981, 314f.; Johrendt 1971, and literature cited in these works.

109 See Duby 1968a, 454; Paxton 1992, 40; Becker 1988, 281.

110 See Duby 1968b, 741f.; Johrendt 1971, 10-2, 240-5.

111 See Keen 1984, 27-8; Duby 1968a, 455; 1968b, 742-3; Flori 1983, 112f., and pt. 3.

112 See a brief survey in Flori 1983, pt. 1, especially 24-8.

113 *Commentaria in regulam sancti Benedicti* (PL 102: 696; quoted in Forey 1992, 10.

114 *Nicolai I. papae epistolae* (MGH Epp. 6: 613).

115 Sulpicius Severus *Life of Martin of Tours* IV,3 (*Early Christian Lives*, 139).

116 Burchard of Worms *Decretum* IV,23 (quoted in Cushing 1998, 127 n. 17). Burchard is often described as a representative of the traditional anti-war tradition of the Church, a view that has been convincingly questioned by Gilchrist 1988, 178-9.

117 Housley 1985, 17; Contamine 1986, 433.

118 See Anton 1968; Flori 1983,1986.

119 Landes 1995, 28.

120 Contamine 1986, 433, speaking of the "rééquilibrage de la société."

121 See, for example, Duby 1968a; 1968b, 758; and, especially, 1985; Le Goff 1985; Duby 1974, 165f., where the tripartite division is described as social reality. See also Carozzi 1979, cxxf. (for the origins of the image); Constable 1995, 279-88 (with a brief critical characterization of historians' approaches to social tripartition).

122 Constable 1995, 285; the earliest articulations of the tripartite divison of society into the orders of prayers, fighters, and workmen come from ninth- and tenth-century England (ibid., 279).

[123] On the date of composition, see Carozzi 1979, cxv-cxix; Constable 1995, 283 n. 130.
[124] Adalbero *Poème* lines 295-301.
[125] Ibid., lines 227-94.
[126] Rosenwein 1982, 36, 88; Hoffmann 1964, 41, 45.
[127] Carozzi 1979, xc.
[128] For the evidence, cf. Carozzi 1979, lxxxvii-xciii; for scepticism, Hoffmann 1964, 45 n. 2.
[129] *Poème* lines 78-9.
[130] Ibid., lines 80-128. Carozzi 1979, lxxxviii-lxxxix, interprets these Saracens as a literary artifice; Blumenthal 1988, 67, speaks of the creation of the "legend of the warlike spirit of Cluny."
[131] *Poème* lines 155-6.
[132] Ibid., lines 170-1, 302-3.
[133] Ibid., lines 304-5. Cf. Carozzi 1981, 72; van Caenegem 1988, 180; for a more comprehensive analysis of Adalbero, Carozzi 1979; 1981, 68f.; Duby 1985, especially 58f.
[134] See n. 53; cf. Flori 1983, 143.
[135] *Miracula s. Benedicti* V,4 (Head and Landes 1992b, app. A, 342). Adalbero, too, mounted Odilo's soldiers on asses: "Ascendant asinum bini, denique camelum! Si non sufficiunt, bubalum conscendite terni!" *Poème* lines 142-3.
[136] Constable 1995, 288.
[137] *Poème* lines 276f.
[138] Constable 1995, 324.
[139] See, for example, Erdmann 1935, 51; Delaruelle 1980, 55f.; Mayer 1993, 20; Duby 1968b, 759; 1974, 166-8.
[140] Most systematic exposition of this argument: Flori 1983, 1986; summarized in id. 1992; accepted in Bull 1993, 8. See also Keen 1984; Cardini 1981, especially 314f.; 1992a, pt. 1.

[141] Bull 1993, 17.

[142] McGinn 1978, 38-9; Morris 1991, 143f. Erdmann 1935 remains a reference work.

[143] As anachronistic as it is to speak of the "state" in the given context, Erdmann 1935, 53, has pointed to the crucial issue: "Die Kirche trat also ohne die Vermittlung des Staates in ein direktes Verhältnis zu den eigentlichen Vertretern des Kriegerhandwerk."

[144] Forey 1992, 11.

[145] Tellenbach 1947, 145; Laarhoven 1959-61, 63.

[146] See Erdmann 1935, chap. 1, app. 1; Flori 1983, 97f.; 1986, chap. 4, app. 369-82.

[147] See n. 18.

[148] Hoffmann 1964, 32; Erdmann 1935, 56, citing an appeal by the French clergy to the Italians from 1040 to join the peace efforts, that celebrated the revenge against peace-breakers as blessed by God.

[149] See nn. 53-4.

[150] See Erdmann 1935, 56.

[151] Morris 1991, 88. Cf. Erdmann 1935, 109f. For Laarhoven 1959-61, 21, Leo's war marked the emergence of the "military papacy."

[152] Leo to Constantine Monomachos, A. D. 1054, *Epistolae et decreta pontifica* no. 103 (PL 143: 778-9); cf. Erdmann 1935, 110, 133.

[153] Cowdrey 1983, 111f. Cf. Robinson 1990, 326, 369f.; Erdmann 1935, 116f.; Morris 1991, 139f. For the reform papacy and the Normans, see Cowdrey 1983, chap. 3; Blumenthal 1988, 79-84.

[154] Cowdrey 1983, 118.

[155] For different views on Humbert's role, see Fliche 1924-37, 1: chap. 4; Blumenthal 1988, 91; Tierney 1988, 36; Schramm 1992, 239f.; 1970, 143f.; Knabe 1936, 121-2; Tellenbach 1991, 109.

[156] See Humbert of Silva Candida *Adversus simoniacos* III,v,ix,xi,xv,xxi (cols. 1147, 1153, 1157, 1163-4, 1175); cf. Michel 1947, 85.

[157] Cf. n. 89; see Erdmann 1935, chap. 7; Cowdrey 1998, especially 650-8.

[158] Gregory to Count William of Burgundy, 2 Feb. 1074, *Register* I,46 (p. 70); *Correspondence*, 22.

[159] Gregory to King Sweyn of Denmark, 25 Jan. 1075, *Register* II,51 (p. 194); cf. Stickler 1948, 99-100; Cowdrey 1998, 650.

[160] Gregory to Wezelin, 7 Oct. 1079, *Register* VII,4 (p. 464); *Correspondence*, 144.

[161] See Stickler 1948, 94-7.

[162] Cf. Stickler 1948, 99-101; Riley-Smith 1997, 51. This was not yet the theory of two swords: Hauck 1904, 30; Stickler 1948, 102; nor did Gregory "practice" the theory he had not formulated, as wittily maintained by Arquillière 1947, 508.

[163] Protocol of the Autumn Roman synod, 1078, c. 6, in Gregory VII *Register* VI,5b (p. 404); cf. Hefele 1912-13, 5.1: 242. The canon was incorporated into Gratian's *Decretum*.

[164] Cowdrey 1997, 24.

[165] Stickler 1947, 238, 270, 274.

[166] *Collectio canonum* XIII,14: "Quod aecclesia persecutionem possit facere"; XIII,15-7: "De eadem re." Cushing 1998, 196; Pásztor 1987, 412-3. Parallels between *Collectio canonum* XIII,14-17 and *Liber contra Wibertum* are documented in Pásztor 1987, 394-7. The distinction between *vindicta* and *persecutio*: Stickler 1947, 239; followed by Cushing 1998, 131.

[167] Stickler 1947, 259-64; Cushing 1998, 132-3. Cf. *Collectio canonum* XII,46: "De scismaticis coercendis a secularibus"; XII,54: "De hereticis per saeculares potestates coercendis"; XII,54: "Ut excommunicati cohibeantur a saecularibus" (Cushing 1998, 188-9).

[168] Anselm to William I of England, ca. 1085 (MGH BfdtKz 5: 17).

[169] Pásztor 1987, 86, 93.

[170] Cushing 1998, 132.

[171] *Liber ad amicum* I (p. 572).

[172] Cf. Erdmann 1935, 234; Flori 1986, 249-50.

[173] Cf. Berschin 1987, 281. On the question of whether Bonizo used as a source for his *Vita christiana* Anselm's *Collectio canonum*, cf. Erdmann 1935, 234; Stickler 1947, 271-2; Berschin 1972, 73-4.

[174] *Liber de vita christiana* VII,17: "Quod ecclesia possit facere persecutionem"; VII,18-9: "De eadem re."

[175] Ibid., II,43; cf. X,79. On the order of Christian society, see ibid., II,3.

[176] Ibid., VII,16; cf. Berschin 1972, 111.

[177] Mayer 1993, 19.

[178] *De vita christiana* VII,28; cf. II,43.

[179] Cf. the analysis in Erdmann 1935, 235-7; Flori 1986, 250-3.

[180] See *De vita christiana* II,2-3.

[181] The "Übertragung der kirchlichen Königsaufgaben auf den Ritter" was pointed out in Erdmann 1935, 236, and has been developed in Flori 1983, 1986, who traced the descent of the "ethique royale" down to *milites* as the movement constitutive of the formation of the knightly ethics and knighthood.

[182] For a detailed treatment of this subject, see Cowdrey 1997; cf. Gregory *Register* II,37 (p. 137); II,49 (p. 190).

[183] Riley-Smith 1997, 49-50.

[184] Gregory to Matilda of Tuscany, after 16 Dec. 1074, *Epp. vagantes* no. 5.

[185] For this and other examples, see Cowdrey 1997, 34.

[186] See Cowdrey 1998, 655, 658.

[187] *Collectio canonum* XII,55: "De malis cogendis ad bonum"; XIII,12: "Ut mali non occidantur sed corrigantur"; cf. XII,60: "De schismaticis ad correctionem cogendis" (Cushing 1998, 189-90, 193; Pásztor 1987, 411).

[188] *Sermo de caritate*, 103-4; cf. Pásztor 1965, 88.

[189] Cushing 1998, 126; cf. Stickler 1947, 252.

[190] Cowdrey 1997, 27; Cowdrey 1998, 652.

[191] *Collectio canonum* XIII,2: "De vindicta non odio sed facienda"; XIII,3: "Quod bella cum benivolentia sunt gerenda"; XIII,10: "Ut temperetur vindicta" (Cushing 1998, 193, 195; Pásztor 1987, 405-6, 410).

[192] *Collectio canonum* XIII,27 [Ambrose *Libri de officiis*]: "Non satis est bene velle, sed etiam bene facere. Nec satis est iterum bene facere, nisi id ex bono fonte, hoc est, bona voluntate proficiscatur." Cushing 1998, 199; Pásztor 1987, 419.

[193] See *Collectio canonum* XIII,14 (Pásztor 1987, 412; Stickler 1947, 246).

[194] Cf. *Sermo de caritate*, 100, 103; Pásztor 1965, 80.

[195] *Sermo de caritate*, 104; *Collectio canonum* XII,44: "Quod aecclesia non persequitur sed diligit cum punit vel prohibet malum"; cf. Cushing 1998, 130; Stickler 1947, 25.

[196] *Sermo de caritate*, 98; cf. Pásztor 1965, 50-2.

[197] Cf. n. 139.

[198] Cushing 1998, 137.

[199] Rodulfus Glaber *Historiarvm* IV,v,16. Cf. Cowdrey 1970, 50; Duby 1968a, 457; Landes 1992, 200; Becker 1988, 277.

[200] See Landes 1995, chap. 2, 14-5. But see nn. 269-70.

[201] Cf. Landes 1995, 31; Bredero 1994, 116f.

[202] Rodulfus Glaber *Historiarvm* IV,v,14.

[203] Ibid., V,i,15.

[204] Cf. Hoffmann 1964, 82-3; Goetz 1992, 277; Bredero 1994, 110; generally: Callahan 1992, 170f.; Landes 1992, 199f.

[205] Goetz 1992, 276.

[206] Remensnyder 1992, 282, 291.

[207] Cowdrey 1970, 50.

[208] Rodulfus Glaber *Historiarvm* IV,v,16.

[209] Ibid., IV,v,15; cf. Goetz 1992, 276; Bredero 1994, 115.
[210] Remensnyder 1992, 281-2; Moore 1992, 325.
[211] Remensnyder 1992, 295; cf. 296-7.
[212] Head 1992, 221.
[213] Remensnyder 1992, 306.
[214] Hoffmann 1964, 84.
[215] "Primo ergo omnium institutionum nostrarum [...] monemus, & mandamus secundum praeceptum Dei, & nostrum, ut nullus Christianorum alium quemlibet Christianum occidat: quia qui Christianum occidit, sine dubio Christi sanguinem fundit." *Concilium narbonense* c. 1 (Mansi 19: 827).
[216] Delaruelle 1980, 73.
[217] *Sermo* III (*Sermones tres Ademari*, PL 141: 120).
[218] "Nam quicumque vobis subditos conturbant, vos conturbant: qui autem vos conturbant, Christum conturbant, cuius vice episcopi legatione funguntur." Mansi 19: 509.
[219] "Quicumque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius." *Benedicti capitularium collectio* II,1 (PL 97: 753).
[220] Hoffmann 1964, 95 n. 15, rejecting Bonnaud Delamare's view; cf. Sicard 1969, 85 n. 9.
[221] As believed by Bonnaud Delamare 1939, 248-9
[222] See n. 106.
[223] Bull 1993, 78; for the opposite view, Bull cites David, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle* (Lisbon, 1947), that has been unavailable to me.
[224] Gilchrist 1988, 176, 178.
[225] Landes 1992, 210; cf. Bredero 1994, 124; and, generally, Moore 1987.
[226] See Peters 1985, 254, 258f.; William of Tyre *History of Deeds* I,iv (1: 66). Al-Hakim's successors allowed the reconstruction of the Church, completed in 1048. Peters 1985, 266f.; cf. *History of Deeds* I,vi.

[227] *History of Deeds* I,iv (1: 66).

[228] Gieysztor 1948-50, 6: 13; but see France 1996, 47, that the west was actually quite ignorant of that event.

[229] See Landes 1995, 41f.; 1992, 207f.; Lobrichon1992; Moore 1992, 323f.

[230] See Erdmann 1935, 87f., 109f., 267f.; Becker 1988, 284, 306, 352; Vismara 1974, 61f., 72; Morris 1991, 134f.; Mayer 1993, 17f.; Rousset 1963, 202; Erdmann 1930; generally Phillips 1988, chap. 3.

[231] Balard 1997, 13.

[232] Scalia 1971, 571, 581; Cowdrey 1977, 13-4; Hettinger 1993, chap. 5; cf. Manselli 1965, 133f.

[233] Ferreiro 1983, 130.

[234] Ibid., 133.

[235] See the much discussed letter to the enigmatic "clero Vulturnensi" (Loewenfeld, *Epp. pontif. roman.*, no. 82 [p. 43]). While the letter does not seem to be connected to the Barbastro campaign (Ferreiro 1983, 134-5; Bull 1993, 73-5), there is no evidence either that it was not written for soldiers at all, but for pilgrims. Riley-Smith 1997, 49, seems prone to accept this second possibility, referring to Bull, op cit., who, however, has left the question unresolved. Cf. Noth 1966, 119. The nature of Alexander's indulgence is a disputed issue among historians. Cf. Rousset 1945, 49-50; Becker 1988, 285f.; Morris 1991, 95; Laarhoven 1959-61, 22; Mayer 1993, 18, 23f., 293-5; Riley-Smith 1993a, 5; Brundage 1976, 119; 1969, 145f.

[236] *Epistolae et diplomata* no. 101 (PL 146: 1386-7). Ewald 1880, 347, suggested that the letter was written in 1063; Bull 1993, 74, expressed some reservations.

[237] Codex Escurialense *Z. j. 4* 9 (Fita 1890, 392); cf. Ferreiro 1983, 132.

[238] "Et à ce que la religion de la Foi christiane fust aëmplie, et macast detestable folie de li Sarrazin, par inspiration de Dieu, s'acorderent en

una volenté li roy li conte et li prince en uno conseill." *Historia Normannorum* 5 (Smith 1988-89, 1: 84).

239 See Fita 1890.

240 See Cowdrey 1997, 21.

241 *Libri duo pro filiis et contra Judith uxorem Ludovici pii* I,3 (quoted in Morisi 1963, 170).

242 Hadrian to Louis of Germany, 12 Feb. 868 (MGH Epp. 6: 703); repeated in Hadrian to primores of Charles the Bald's kingdom, 5 Sept. 869 (op. cit., 717). Cf. Gilchrist 1988, 182.

243 John to counts of King Louis' realm, A. D. 876, *Epistolae et decreta* no. 23 (col. 674).

244 See Morisi 1963, 215-23; Wenskus 1956, 186f.; Erdmann 1935, 65, 97; cf. Morrison 1969, 378-9. For the "fellowship between light and darkness" etc., see 2 Cor 6.14-5.

245 *Apologticus ad Hugonem et Rodbertum reges francorum* (PL 139: 464); cf. Flori 1983, 127f.; Constable 1995, 283.

246 *Liber miraculorum sancte Fidis* I,26.

247 "La pensée religieuse de l'Occident intègre le droit de tuer comme une des libertés de son salut." Alphandéry 1954, 27 (commenting on Alexander II's sentence).

248 See n. 215.

249 See Hoffmann 1964, 218-9; Blumenthal 1991, especially 142-4.

250 Blumenthal 1991, 138; for a sceptical view, see Hoffmann 1964, 119-20,

251 Cowdrey 1970, 53.

252 Duby 1968a, 459-60 (commenting on the council of Narbonne). Cf. Bredero 1994, 107; Keen 1987, 96f.

253 See n. 54.

254 For example, Erdmann 1935, chap. 2; Rousset 1945, 195; Duby 1968a, 460.

[255] Bull 1993, 23.

[256] Bull 1993, 69; cf. Riley-Smith 1997.

[257] Bull 1993, 10, 14.

[258] Cf. Powell 1996, 129,137, 140 (discussing ecclesiastical historical narratives of the first crusade in the second half of the twelfth and the thirteenth centuries).

[259] Bull 1993, 57.

[260] Cf. Duby 1985, 215.

[261] Cf. Landes 1992, 200; Becker 1988, 277; Goetz 1992, 277. See also Alphandéry 1954, 1959. For reservations, cf. Bull 1993, 13.

[262] Landes 1992, 199.

[263] Landes 1992, 193, 200; 1995, 31, 60.

[264] *Miracula s. Benedicti* V,2 (Head and Landes 1992b, app. A, 340). Cf. Landes 1992, 199; Head 1992, 224; Goetz 1992, 277; Hoffmann 1964, 108; Duby 1985, 218.

[265] Quoted in Landes 1995, 29-30.

[266] Cf. Töpfer 1992, 50; Alphandéry 1954, 10f.; Brundage 1969, 9; Mayer 1993, 26f.; Gieysztor 1948-50, 6: 24; France 1996, 48-50; Riley-Smith 1997, chap. 1.

[267] "Man hat hier früher mit der angeblichen Bedeutung des Jahres 1000 operirert, die inzwischen längst als Legende verworfen ist." Erdmann 1932, 384.

[268] Landes 1995, 16-7. Much more recently, Duby 1985, 238, wrote about "[m]ankind, unified, renovated after the troubles of the milleny, reconciled again with their God, [...] embarking on the journey towards salvation."

[269] Landes 1995, 154-8.

[270] Riley-Smith 1997, 39.

[271] Mayer 1993, 10-1; Rousset 1945, 187; Riley-Smith 1992, 7; 1997, 26; McGinn 1978, 40. For medieval image of Jerusalem, see Bredero 1994,

chap. 3, and references in McGinn 1978, 60 n. 43; for traditional Christian background, Wilken 1992; and, generally, Peters 1985.

[272] Mayer 1993, 12.

[273] Goetz 1992, 277.

[274] Cohn 1993, 64-5; Mayer 1993, 11; McGinn 1978, 48; Bredero 1994, 82f.

[275] See McGinn 1978, 41; Bredero 1994, 89f.

[276] Mayer 1993 11.

[277] Landes 1992, 204.

[278] Duby 1985, 239.

[279] Landes 1992, 193, 204; 1995, 60, 164, 167, 213, 304-7.

[280] Töpfer 1992, 49; Landes 1992, 193, 198-9; 1995, 47-8.

[281] Landes 1992, 204.

[282] Becker 1964, 33-51; Hoffmann 1964, 220; Bull 1993, 62.

[283] Hefele 1912-13, 5.1: 345, 367, 372; Becker 1988, 277; Hoffmann 1964, 220-1; Bredero 1994, 126-7; Cole 1991, 2; Fliche 1929, 311-2.

[284] *Historia Iherosolymitana* I,ii,14 (p. 323); *A History of the Expedition*, 65. In 1094, Urban intervened in Beauvais in a case of violation of the Truce. Hoffmann 1964, 221.

[285] Hoffmann 1964, 221.

[286] See the canons as formulated in different editions, described and reproduced in Somerville 1972, 73-4, 94-5, 108,113, 124, and the summary, 143.

[287] Robinson 1990, 326, 331; Becker 1988, 279; Hoffmann 1964, 225; McGinn 1978, 44; Rousset 1945, 55; Cowdrey 1970, 57; Hefele 1912-13, 5.1: 400; Vismara 1968, 1193.

[288] Erdmann 1935, 105.

[289] Cf. Mackinney 1930, 200.

[290] Somerville 1972, 108 (*Codex laurentianus* c. 2); cf. Hoffmann 1964, 223; Bull 1993, 58.

[291] Somerville 1972, 124 (*Codex Cencii* c. 10).

[292] For Bull 1993, 57, here lies the "broad relevance of the Peace to the crusade"; cf. Hoffmann 1964, 223.

[293] Rousset 1945, 10, 19, 196.

[294] Dupront 1969, 45.

[295] See Gieysztor 1948-50, especially 6: 20-8. For Urban's itinerary, see Becker 1988, app., 435f. For a recent opinion that the document is genuine, cf. Landes 1995, 41 n. 97.

[296] The Encyclical of Sergius IV lines 26-7, 30 (Gieysztor 1948-50, 6: 34).

[297] Gieysztor 1948-50, 6: 28; *Pax Christi*: The Encyclical of Sergius IV line 28 (ibid., 34); cf. Hoffmann 1964, 224.

[298] Duby 1974, 164.

[299] Cf. Hefele 1912-13, 5.1: 401; Hoffmann 1964, 223; Cowdrey 1970, 57.

[300] Cf. Morris 1983, that these texts illustrate the early history of crusading preching, "even if they are not really reminiscences of Clermont."

[301] Munro 1905, 239. Cf. Cole 1991, chap. 1; Riley-Smith 1993a, chap. 1, 6; Robinson 1990, 326-7; Erdmann 1935, chap. 10; Cowdrey 1970a.

[302] *Historia Iherosolymitana* I,iii,3-7 (p. 324); *A History of the Expedition*, 66-7.

[303] Cf. Cole 1991, 18.

[304] Baldric of Dol *Historia Jerosolimitana* I,iv (pp. 14-5); trans. in Riley-Smith 1993a, 149; Peters 1989, 9.

[305] *Gesta Dei per Francos* I,i (p. 124).

[306] Ibid., II,iv (pp. 138-9); trans. in Peters 1989, 12-5; cf. Guibert of Nogent, *Deeds of God*, 43-4.

[307] *Historia Jerosolimitana* I,iv (p. 15); Peters 1989, 9.

[308] *Roberti Monachi historia Iherosolimitana* I,i-ii (pp. 727-9); Peters 1989, 2-4.

[309] *Roberti Monachi historia* I,ii (p. 729); Peters 1989, 4.

[310] *The Decline and Fall* chap. 58 (3: 567).

[311] Partner 1997, 282. (Unfortunately I received this highly relevant book too late to make more than a few passing references to it.)
[312] "*Deus le volt!* répondrait à une conception sommaire et globale de Dieu et da sa volonté, sorte de théologie populaire [...]. Cet absolu de la volonté divine, nous le retrouvons chez pluspart des historiens de la époque." Lacroix 1974, 469.

الفصل الثاني
النوع المقدس من الحرب

في أعقاب الحملة الصليبية الأولى، كتب جيبير النوچاني: "لقد أسّسَ الرب في زمـانـنـا نوعـاً مـقـدسـاً مـن الحـرب *[instituit nostro tempore praelia sancta Deus]*، بحيث إن الفرسـان *[ordo equestris]* والعوام الذين كانوا في السابق غارقين في مذابح بين الأشقّاء، بما يتماشى مع أسلوب الوثنية القديم، قد وجدوا سبيلاً جديداً للفوز بالخلاص. فهم لم يعودوا بحاجة، مثلما كانوا بحاجة في السابق، إلى هجر العالم بالكامل بدخول أحد الأديرة أو بالتزام آخر مماثل ما. فبوسعهم كسب نعمة الرب وهم في ما اعتادوا عليه من أعراف وثياب، ومن خلال أسلوب حياتهم العادي"(١).

وكان جيبير بحاثة مشهوراً، ويقال إن تأريخه للحملة الصليبية هو عمل رجل ناضج وعميق الفكر(٢). وفي الفترة التي استشهدنا بها للتوّ صَوَّرَ بأستاذية في سطور قليلة التغيرَ في موقف الكنيسة حيال الحرب. وهو سمة رئيسية من سمات التحول الاجتماعي الكبير في القرن الحادي عشر وهو التحول الذي وُصف بأنه "دخول في عالم جديد"(٣). فالكنيسة التي طرأ الإصلاح عليها قد اعترفت بالمهنة العسكرية ووجدت لحَمَلَة السلاح المسيحيين عملاً يرضي الرب. وبعد أن "وَفَّرَ حكمُ البابا أوربان غفراناً لخطايا كل مسيحي يخرج للتغلب على الوثنيين"، لم تعد هناك ضرورة لأن "يتمزق" ذهن إنسان "بين سبيلين، غير واثق من أي السبيلين يسلك، سبيل الإنجيل أم سبيل العالم"(٤). فقد أصبحت الحرب فضيلة وجرى "استنفار الجيوش بنفير أمير السلام"(٥). أمَّا الحروب المؤسفة فيما بين المسيحيين الأشقّاء فقد جرى تحويلها إلى معركة لها ثوابها ومخلّصة للروح، ضد غير المسيحيين.

ويرى جيبير أن هذا النوع من الحرب جديد وقد وصفه بأنه مقدس. ولكن إلى أي مدى كان محقاً في زعمه أن الرب أسس بالفعل في زمانه نوعاً مقدساً

من الحرب؟ وإلى أي مدى اعتبر هذه الحرب المقدسة ظاهرة جديدة تاريخياً؟

من المألوف في زماننا أن نعتبر الحرب الصليبية حرباً مقدسة. لكن المألوفات غالباً ما تؤدي إلى تعطيل الفهم لا إلى حفزه. ولو جاز لي أن استعير مجاز بنتام عن الهراء الذي يمشي على قائمتين خشبيتين طويلتين كبهلوانات السيرك، فإن المألوفات التي تبدو من البديهيات هي قوائم كهذه يمشي عليها الحس المشترك إنطلاقاً مما أنه إمَّا لا يمكنه أو لا يريد فهمه. وأنا لا أقول إن الحرب الصليبية لم تكن حرباً مقدسة، على العكس، إنني أعتبرها حرباً مقدسة بإمتياز، أو بالأحرى، إنني أعتبر أن الحرب المقدسة كانت في قلب الحرب الصليبية، إلاَّ أننا بإزاء مشكلتين على الأقل في النظرة الشائعة إلى الحرب الصليبية كحرب مقدسة.

فأولاً: مع أن البيبليوجرافيات التي تسجل عناوين البحوث عن الحرب الصليبية تملأ كتباً كثيرة، سوف نجد أن الحرب المقدسة لم تلق الاهتمام الذي تستحقه(٦). ومن ثم، فليس غريباً أنه "بعد نحو ألف سنة من الاهتمام وبعد قرون من البحث الأكاديمي، فإن قليلين جداً من الناس هم الذين لديهم أية فكرة واضحة عن ماهية الحرب الصليبية"(٧). والواقع، أنه يبدو أن فكرة الحرب الصليبية لم تكن قط جد واضحة. وهذا صحيح بشكل خاص بالنسبة لبدايات الحركة الصليبية نفسها. فما نعتبره عادةً مفهوم الحرب الصليبية، أو "الفكرة الصليبية" إنما يبدو لدى دراسة عن قرب أكثرَ شيئاً أكثر غموضاً: ذهنية، "سيكولوجية" أو "روحانية الأعداد الغفيرة" أو "حالة ذهنية"، أي عجينة من الصور والمعتقدات والخيالات والتوقعات والمشاعر والعواطف(٨).

وطبيعي أنه كانت هناك أفكار مندرجة في الحملات الصليبية، حتى ولو أن - كما هي الحال دائماً - هوةً واسعة قد فصلت التجريدات الفكرية التي صاغها اللاهوتيون عن الدوافع التي حركت الرجال والنساء العاديين(٩). على أن الأفكار - خلافاً لتلك "المجموعة غير المحددة من المواقف والعادات"(١٠) التي ذكرناها للتو - قد جاءت في أثر الحرب الصليبية، بدلاً من أن تكون قد وَجَّهَتْهَا. ذلك أن "الفكرة الصليبية" قد تشكلت بعد الحدث الصليبي في نصف القرن الذي أعقب الحملة

الصليبية الأولى(١١)، فالواقع أن الحملة الصليبية قد ظلت لزمن طويل دون اسم رسمي: فالمصطلح العامي *croiserie* قد ظهر في الشطر الثاني للقرن الثالث عشر، وظهر مصطلح *crux* نحو ذلك الوقت نفسه(١٢). أمّا اسم الصليبيين - *crucesignati*، الأشخاص المميزين بالصليب - فقد ظهر لأول مرة في أواسط القرن الثاني عشر، إلاّ أنه لم يستخدم بشكل واسع إلاّ في عهد بابوية اينوشنتيوس الثالث عند منعطف القرن الثاني عشر(١٣). وقد ظلت الحرب الصليبية لوقت طويل دون وضعية قانونية واضحة، لأن النظرية الحقوقية للحملة الصليبية لم يجر صوغها إلاّ في أواسط القرن الثالث عشر(١٤). إلاّ أنه مع أن الفكرة الصليبية قد جاءت بعد الحرب الصليبية نفسها، فإن بعض العناصر، بما في ذلك الأفكار الحاسمة عن العنف التكفيري والخلاصي، كانت مندرجة في تكوين الحركة الصليبية، ولو لم يكن معظم الكهنة المتعلمين قد تبنوا هذه الأفكار، لما تجاسرت الكنيسة على الأرجح على تشجيع العلمانيين على اللجوء إلى السلاح(١٥). وقد وجدت هذه الأفكار الخاصة بالعنف تعبيراً واضحاً عنها في ظاهرة الحرب المقدسة.

والمشكلة الثانية في الفهم الشائع للحرب الصليبية كحرب مقدسة هي غياب مفهوم الحرب المقدسة بين الصليبيين أنفسهم. وقد يكون من الإجحاف أن نتوقع من أولئك الرجال والنساء الأميين في معظمهم والذين انضموا إلى العصابات المسيحية المسلحة وغير المسلحة العازمة على انتزاع الأماكن المقدسة من أيدي "الأجناس النجسة" صوغ مفهوم عمّا كانوا يقومون به. فعلى طريقهم إلى أورشليم، عاش هؤلاء الناس حربهم المقدسة، إلاّ أنهم لم يعطوها اسماً"(١٦). وربما كانوا على قناعة بأنهم ينفذون مقاصد الرب وأنهم يخوضون حرب الرب والرب إلى جانبهم بالمعنى الحرفي للكلمة(١٧)؛ لكن ما بقي من هذه القناعات هو "صورة مروّعة"، "جرى التعبير عنها بشكل بالغ الفجاجة" وهي صورة "غير مبررة بشكل من شأنه أن يجعلها مقبولة من اللاهوتيين"(١٨).

كما أن المتعلمين لم يستخدموا مفهوم الحرب المقدسة. فالمصطلح غير موجود في مدونات أخبار الحملة الصليبية الأولى(١٩). فمدونو الأخبار قد استخدموا،

بدلاً من ذلك، مصطلحات وصفية مثل *bellum spritiule* (الحرب الروحية لا الجسدية) و *bella Domini* (حرب السيد المسيح) و *praelia Domini* (معارك السيد المسيح) و *praelium Dei* (معركة الرب) و *opus Domini* (عمل السيد المسيح) و *prealium in nomine Domini Jesu - Christi* (المعركة باسم السيد يسوع المسيح)، كما استخدموا على الأرجح بشكل أكثر شيوعاً من أي مصطلح آخر مصطلح الـ *peregrinatio* (الحج)(٢٠). ثم إن النداءات البابَاوية إلى الخروج في حملة صليبية لم تستخدم البتة تقريباً كلمة الحرب نفسها(٢١). والحال أن كتاب **المرسوم** *[Decretum]* لجراشيانوس، وهو المصنف المرجعي للقانون الكنسي الذي تم إنجازه نحو عام ١١٤٠، قد اكتفى بوصف الحرب المقدسة، دون أن يستخدم المصطلح. وفي مناقشته للحرب العادلة، استكمل جراشيانوس المذهب الكلاسيكي عن الحرب العادلة بتحفظ مهم. ففي حين أن أحد الشروط الضرورية عند إيزيدور الإشبيلي (الذي أشار إليه جراشيانوس) للحرب العادلة يكمن في إعلانها من جانب سلطة دنيوية شرعية(٢٢)، أضاف جراشيانوس (مستشهداً بأوغسطين) أن الحرب التي يأمر بها الرب تعد هي أيضاً عادلة، دون أدنى شك في ذلك. وقد أوضح أنه في مثل هذه الحروب، لا يعد قائدُ الجيشِ والشعبُ صانعين للحرب بل خادمين للرب. وتلك كانت حالة الحروب التي خاضها أبناء إسرائيل(٢٣). ويمكن تطبيق هذا الوصف على الخروج في حملة صليبية، وإن لم يكن هناك ذكر للحرب الصليبية في كتاب **المرسوم**(٢٤). ولا يمكننا سوى تخمين ما إذا كان جراشيانوس قد قصد الحرب الصليبية في تبريره استخدام العنف في خدمة الكنيسة وبأمر منها(٢٥). ويمكن اعتبار **المرسوم** مصدراً اعتمد عليه الدعاة الصليبيون اللاحقون، لأن جراشيانوس، أكثر من أي أحد آخر من أسلافه، قد أسهم في التحويل المفاهيمي للحرب إلى مؤسسة كنسية(٢٦). والشيء البليغ المغزى هنا هو غياب مفهوم الحرب المقدسة والسكوت عن الحرب الصليبية ـ وهو أمر مميز لفكر القرن الثاني عشر عموماً(٢٧).

وبالنظر إلى هذا، فإن تسمية جيبير النوچاني الحرب الصليبية بأنها "نوع مقدس من الحرب" (*praelium sanctum*) في أعقاب الحملة الصليبية الأولى

إنما تعد استثنائية. ومن ثم يمكن القول إن رئيس دير نوجان قد قَدَّمَ أول تعريف محدد للحرب الصليبية[٢٨]. وبالمقارنة مع مصطلحات وصفية شائعة خلال وبعد زمنه، مثل **الحج والرحلة والطريق**، بالاجتماع مع **أورشليم وقبر المسيح والسيد المسيح والرب ويسوع المسيح**[٢٩]، فإن تعريف جيبير قد قَدَّمَ بالفعل مفهوماً، حتى وإن لم يكن بعدُ مفهوماً واضحاً[٣٠]. وبشكل محدد، لم تعن *prealium sanctum* عند جيبير الحرب المقدسة، *bellum sacrum*. لكن التمييز بين *prealium* (المعركة، الصراع) و *bellum* (الحرب) إنما يرجع إلى تاريخ لاحق، إذ يبدو أنه قد صيغ من جانب البابا إينوشنتيوس الرابع في سياق الصياغة المذهبية للحرب العادلة وبما يتماشى مع هدف القانونيين الكنسيين في الحد بشكل منهجي من الحرب الإقطاعية. وكانت الحرب العادلة (*justum bellum*) حرباً يمكن لأمير لا كبير له أن يخوضها ضد أعداء، ينتمون هم وأملاكهم إلى سلطة أمير آخر، أدنى. وكل نشاط عسكري آخر - حتى وإن انطبقت عليه من نواح أخرى شروط الحرب العادلة - لم تكن له الوضعية القانونية لحرب بل كان يندرج في خانة الـ *justum prealium* (الصراع العادل)[٣١]. ولكن دعونا نبقى في زمن جيبير.

لقد اعترف جميع الكتاب المعاصرين بأن الحرب الصليبية كانت شيئاً جديداً[٣٢]، أو على الأقل استثنائياً. فروبير الراهب، مثلاً، قد تساءل بنبرة بلاغية: "ولكن فيما عدا معجزة الصليب الشافي، ما هي المأثرة الأكثر إعجازاً منذ خلق العالم مما حدث في الأزمنة الحديثة في هذه الرحلة التي قام بها رجالنا إلى أورشليم؟"[٣٣]. على أن جيبير اختلف عن معاصريه من حيث إنه ليس فقط كان عليماً بجدة الحرب الصليبية وإنما أيضاً من حيث إنه قد صاغ مفهوماً لهذه الظاهرة الجديدة، ولو بشكل غامض فقط. وإذا كان قد زعم أن الحرب المقدسة في زمنه جديدة، فلم يكن ذلك راجعاً إلى أنه لم يسمع عن حروب مقدسة في الأزمنة الماضية. فأقل ما يمكن قوله إنه لابد كان عليماً كل العلم بحروب المكابيين والإسرائيليين المقدسة[٣٤]. ومن ثم يمكننا فهمه على أنه يتصور الحرب الصليبية حرباً مقدسة من نوع جديد. ومتخذاً هذا الفهم للحرب

الصليبية نقطة انطلاق لي، سوف أعالج أسئلة لماذا كانت الحرب الصليبية حرباً مقدسة ولماذا كانت حرباً مقدسة من نوع جديد.

الحرب العادلة، الحرب المقدسة، الحرب الصليبية

الحرب المقدسة بالمعنى الأوسع هي حرب يجري تصورها كفعل ديني أو كفعل عسكري مرتبط بالدين ارتباطاً مباشراً[٣٥]. وبلغة أقل تجريداً بدرجةٍ طفيفة، فإن الحرب المقدسة هي حرب تخوضها سلطة روحية أو تخاض تحت إشراف سلطة روحية ولأجل مصالح دينية[٣٦]. إنها حرب تخاض من أجل الأهداف أو المثل العليا للدين وتخوضها سلطة مقدسة أو استناداً إلى سلطة زعيم ديني[٣٧]. والحرب باسم الرب هي حرب يتم الإحساس فيها بأن الرب حاضر فيها بشكل إيجابي وبأن المحاربين - وهم أدوات في أيدٍ مقدسة - إنما ينفذون مشيئة الرب. إنها الحرب بوصفها خدمة للرب وتسر الرب وتستحق الثواب في نظر الرب وأفعال الجنود فيها عمل رباني (*opus Dei*)[٣٨]. وبهذه الصفة، فإن الحرب المقدسة فوق إنسانية - ومن ثم لا إنسانية. وروحانية الحرب المقدسةِ نفسُها - انتقام الرب بوصفه دافع الحرب، تنفيذ العدالة الإلهية بأيدي "جنود الرب" - إنما تقود قتالاً بلا رحمة وتتجسد فيه. إن حرباً من أجل أقدس قضية، وهي الدين، تخاض في ظل الرب وبمساعدته من جانب جنود ربانيين ضد أعداء لا ربانيين، "سوف تُنَفَّذ بلا رحمة"[٣٩]. والحال أن الوحشية في الحرب إنما تصبح التعبير عن الاتساق الديني. وإحراز النصر يعني قتالاً حتى الإبادة[٤٠] والانتصار العظيم يعني مذبحة عظمى[٤١].

والنضال من أجل الانتصار المطلق في حرب تخاض في سبيل المطلق إنما يجد مثاله في سقوط أورشليم في أيدي الصليبيين. وقد لاحظ أحد مدوني الأخبار: "إن أحداً لم يسبق له قط أن شاهد أو سمع عن مذبحة كهذه للوثنيين[٤٢]. وكتب ريمون الأجيليري الرواية النابضة التالية:

"إلاَّ أنه بعد أن استولى رجالنا على الأسوار والأبراج، لاحت للنظر مشاهد رائعة. فبعض رجالنا (وهذا كان أكثر رحمة) قد قطعوا رءوس أعدائهم؛ وآخرون

رموهم بالسهام، فسقطوا من الأبراج؛ وآخرون أطالوا تعذيبهم برميهم في النار. وقد شوهدت أكوام من الرءوس والأيدي والأرجل في شوارع المدينة. ولم يكن هناك مفر من أن يشق المرء طريقه فوق جثث البشر والخيول. لكن هذه كانت أموراً هينة قياساً إلى ما حدث في هيكل سليمان، وهو مكان كانت تقام فيه الصلوات الدينية عادةً. فما الذي حدث هناك؟ لو قلتُ الحقيقة، فسوف تتجاوزُ قدَراتِكم على التصديق. لذا يكفي على الأقل قول هذا الشيء المهم وهو أنه في هيكل ورواق سليمان، كان الرجال الراكبون يخوضون في الدم حتى رُكَبِهِم وأعنة جيادهم".

ولم يفوِّت ريمون الفرصة لكي يضيف مغزى هذه القصة: "الحق إنه كان حكماً عادلاً ورائعاً من الرب أن يمتلئ هذا المكان بدم عديمي الإيمان، بما أنه قد عانى طويلاً من مروقهم"(٤٣).

ولا يمكن أن يُنسب الفضل إلى المسيحية في ابتداع تقليد الحرب المقدسة؛ فالحرب المقدسة بالمعنى الأوسع تسبق ليس فقط الحروب الصليبية وإنما تسبق المسيحية أيضاً. والحرب المقدسة في التراث المسيحي تجد أساسها المرجعي جزئياً في العهد القديم - في أسفار التثنية والعدد ويشوع والقضاة والمكابيين. وقد وجدت نموذجها في حروب يهوه(٤٤). وتلك الحروب في خدمة الرب، لتنفيذ عقاب الرب - الغضبة الحربية الجماعية التي، في جوانبها الروحية، كانت أكثر رهبة وتأثيراً من البطولة الفردية في الملاحم الجرمانية والشمالية - كان لها أثرها المهم على ممارسة الحرب في العصر الوسيط(٤٥). وكان المصدر الآخر لإضفاء الشرعية على تلك الحروب هو حروب الرومان، التي كان لها أيضاً طابعها المقدس(٤٥). وكان الأكثر إلهاماً هو التراث الروماني وتقنين الحروب ضد البرابرة (*barbari*) واللصوص (*latrunculi*) وقُطّاع الطرق (*praedones*). والحال أن البرابرة، وهم "الآخر" النمطي في المخيلة الإمبراطورية الرومانية(٤٧)، من ناحية، واللصوص وقطاع الطرق، من ناحية أخرى، كانوا بالطبع فئات حقوقية غير متماثلة، لكن الرومان قاموا مع ذلك بالجمع بينها في حزمة واحدة. فكلهم قد جرى النظر إليهم على أنهم أعداء للبشرية، ومن ثم فقد جرى

استبعادهم من كل حماية قانونية. وبوصفهم شذوذاً في النظام السياسي والحقوقي الأمثل للإمبراطورية، كان لابد من إزالتهم. وهذا الموقف من منبوذي البشرية سوف يصبح نموذجاً للعداوة المسيحية للوثنيين والكفار والعصاة والهراطقة(٤٨).

لكن الحرب المقدسة كانت مجرد تيار واحد، وهي على الأقل من وجهة النظر المعيارية لم تكن التيار السائد، في تراث المواقف المسيحية من الحرب. وعندما تجاوزت المسيحية ما يسمى بمسالمة الكنيسة الأولى (وهي تعبير عن عزلة المسيحيين الأوائل عن العالم الروماني، الذي كانت الحرب فيه ذات أهمية محورية)(٤٩) وربطت نفسها بمؤسسات الإمبراطورية الرومانية في أواخر عهدها وبدأت تتعامل جدياً مع مشكلة الحرب، تبنت وبلورت المذهب الكلاسيكي عن الحرب العادلة(٥٠). فالحرب العادلة لا يجب أن تكون ممارسة رعناء للعنف بل يجب بالأحرى أن تخاض من جانب سلطة مدنية شرعية لاسترداد خيرات مفقودة (ممتلكات فعلية أو حقوق معنوية)، أي، لإنهاء ظلم ارتكبه العدو. وبوصفها إجراءً شرعياً استثنائياً، فإن الحرب يجب أن تخاض ضمن حدود القانون. وهكذا سعى مذهب الحرب العادلة إلى تنظيم الحرب وتقييد العنف. ومنذ تبنيه من جانب آباء الكنيسة، كان لمذهب الحرب العادلة أثره الحاسم على الآراء المسيحية في الحرب. أمَّا صيغته المسيحية المرجعية فقد صاغها أوغسطين الذي أضاف ابتكارات قليلة إلى المذهب الكلاسيكي. فإلى جانب إعفاء الرهبان والقساوسة من النشاط العسكري، ربما كان أهم هذه الابتكارات هو الفكرة المتعلقة بالاستعداد القلبي القويم بالنسبة لمن يمارسون العنف.

وقد تميز الموقف المسيحي من الحرب بتوتر بين الحرب العادلة والحرب المقدسة. فقد مال معيار الحرب العادلة إلى الانهيار في حمية حرب مقدسة. وفي حين أن الحرب العادلة تضع قيوداً على الحرب وتمنع الكهنة من حمل السلاح، فإن المشاركة في الحروب وسفك الدماء وحمل السلاح من أجل تحقيق مقاصد الرب قد مالت إلى تجاوز كل العقبات والتخلص من جميع القيود(٥١). ولم تساعد مرجعية أوغسطين كثيراً في تخفيف التوتر، لأنه مع أن أوغسطين

نفسه هو الذي صاغ مذهب الحرب العادلة المسيحية، فإنه، في منشوراته ضد الهراطقة، خاصة الدوناتيين، كان قد قَدَّمَ حججاً مفيدة لدعاة الحرب المقدسة اللاحقين(٥٢). وقد جرى استخلاص كثير من هذه الحجج من مناقشة أوغسطين للاستعداد الباطني القويم بالنسبة لمن يلجأون إلى العنف عندما شرع - وهو يكتب في سياق الاضطهاد الإمبراطوري للوثنيين والهراطقة - في "تبرئة أنبياء العهد القديم" من افتراءات الدوناتيين(٥٣).

وقد ذهب أوغسطين إلى أن مبدأ العهد القديم القائل بعدم مقاومة الشر لم يكن دعوة إلى السلبية في وجه الشر ومن ثم لم يُحَرِّم استخدام السلاح لمحاربة الشر. فالمبدأ قد جاء "لمنعنا من البحث عن متعة في الانتقام، حيث يجد العقل راحة في مكابدات الآخرين، وإنما لكي لا نهمل واجب كبح الناس عن ارتكاب الخطيئة"(٥٤). وبالمثل، فإن وصية محبة المرء لجاره ولأعدائه لا تستبعد استخدام القوة. فإنزال العقاب الجسدي قد يمليه الإحسان. وقد يكون شكلاً من أشكال التقويم الذي تمارسه الأم، وهو تقويم "وقوده المحبة" - وليس "رداً على الشر بالشر" وإنما "إعمالاً لميزة الانضباط من أجل مقاومة شر الخطيئة، ليس بروح الكراهية التي تسعى إلى الإيذاء، وإنما بروح المحبة التي تسعى إلى العلاج والإشفاء". والخلاصة أن الاستعداد القلبي له أهمية معيارية في الحكم على العنف، وليس الفعل الخارجي: "عندما يقوم الخَيِّرُ والسيء بفعل واحد ويكابدان المصائب نفسها، يجب التمييز بينهما ليس استناداً إلى ما قاما به أو كابداه وإنما استناداً إلى دوافع ومبررات كل واحد منهما". فاستخدام القوة مشروع إذا كان الدافع إليه هو المحبة، "مراعاة خير الناس"، وليس الكراهية أو الانتقام أو الجشع(٥٥). ووفقاً لهذه النظرة، فإن شر الحرب لا يكمن في عنفها، في موت البعض الذين ما كان للموت أن يتأخر عن تخطفهم على أية حال؛ فالشرور الحقيقية في الحرب هي "حب العنف، والوحشية الانتقامية والعداوة الشرسة الحقودة والمقاومة المسعورة واشتهاء السلطة"(٥٦). وهو ما يعني أن الشر (*malitia*) هو الذي تجب معارضته، لا الميليشيا (*militia*)(٥٧).

وشأن أوغسطين، فإن آمبروز من ميلانو قبله والبابا جريجوريوس الأول بعده

في القرن السادس ربما جاز أن يعزى الفضل إليهما في إجراء صياغات مذهبية تسمح أو - تطالب - باستخدام القوة ضد الهراطقة والكفار. فآمبروز، مثلاً، قد دافع ببلاغة عن العنف المسيحي ضد اليهود والهراطقة، معتبراً إياه "حكم الرب"(٥٨). فقد قال إنه بما أن المؤمن لا يجمعه شيء بعديم الإيمان، فإن "شواهد انعدام إيمانه يجب التخلص منها جنباً إلى جنب عديم الإيمان نفسه"(٥٩). ومستلهماً الانتصارات التي فاز بها موسى ويشوع وصموئيل وداود، كتب عن "حضور العون الإلهي" في المعارك التي خاضها أباطرة أيامه(٦٠). فقد خرجوا إلى الحرب ضد البرابرة محتمين "بدرع الإيمان ومزنرين بسيف الروح". أمَّا الجيش الروماني فقد خرج إلى المعركة "باسمك، أيها السيد يسوع، وعابداً إياك" واثقاً من النصر الذي وهبه إياه عون الجبروت الأسمى ثواباً لإيمانه. وكان "من الواضح بما يكفي" أن "أولئك الذين تحللوا من الإيمان، لا يمكن أن يفوزوا بالسلامة والأمن"(٦١). وقد شارك جريجوريوس الأول أيضاً في تأييد الإكراه في مسائل الدين. وقد توقع من القادة العسكريين والمسئولين المدنيين أن يدفعوا الوثنيين إلى "الخشوع للمسيح". وبالنسبة له، لم تكن القوة مقبولة فحسب؛ بل كانت الوسيلة الطبيعية لنشر الإيمان(٦٢).

ومن حيث المبدأ، كانت الحرب ضد الهراطقة والوثنيين مشروعة لأجل حماية نقاء الكنيسة في الداخل ونشر الإيمان في الخارج. على أن موقف الكنيسة المعياري حتى القرن الحادي عشر من الحرب والمهنة العسكرية كان محكوماً بمذهب الحرب العادلة، حتى وإن كان باباوات وأساقفة قد انخرطوا في حروب بُرِّرَتْ بأنها حروب السيد المسيح(٦٣). ولم تبق غير خطوة قصيرة من مذهب الحرب بوصفها عادلة ومشروعة إلى تمثيل الحرب كواجب صريح(٦٤). إلاَّ أنه حتى عندما برزت فكرة الحرب المقدسة - مع الإصلاح الكنسي وشن الحرب الصليبية - وأصبح التوتر بين الحرب العادلة والحرب المقدسة حاداً، لم تكن تلك الخطوة القصيرة قد اتُّخذت بالكامل وبشكل حاسم، ومن المؤكد أنها لم تتخذ من جانب جميع أولئك الذين كان لهم صوتهم الحاسم في الشئون الكنسية. وكان على دعاة الحرب المقدسة أن يمجدوا تراث الحرب العادلة وأن يصوروا الحرب

المقدسة على أنها حرب عادلة حتى يتسنى لهم إضفاء الشرعية عليها في أعين معاصريهم(٦٥).

وعلى خلفية المواقف المسيحية التقليدية من الحرب، وآخذين بعين الاعتبار الخصائص العامة للحرب المقدسة، يمكننا الآن أن نحدد السمات المجردة للحرب الصليبية. فالحروب الصليبية، عندما ننظر إليها في علاقتها بالحروب المقدسة التقليدية، من ناحية، إنما تظهر بوصفها مجموعة فرعية من الحروب المقدسة، "مجموعة خاصة"، "نمطاً خاصاً" أو "شكلاً خاصاً" من الحروب المقدسة(٦٦). وبوصفها "شكلاً جديداً للحرب" له أيديولوجيته الخاصة ويخاض من جانب محاربين من طراز جديد، كانت الحروب الصليبية أيضاً شكلاً جديداً للحرب المقدسة (أو شكلاً جديداً لـ "الحرب المسيحية")(٦٧). فقد جسدت الحربَ المقدسةَ في شكلها الأكثر تميزاً في العصر الوسيط وكانت الشكل الأكمل للحرب المقدسة: لقد كانت "أقدس الحروب"(٦٨).

كما كان هناك اتجاه في الكتابة التاريخية لمناقشة الحرب الصليبية في علاقتها بالتراث العسكري الإسلامي، بوصفها مشابهة لـ "الحرب المقدسة" الإسلامية. وفي هذا السياق، تظهر الحروب الصليبية بوصفها الشكل الغربي للحرب المقدسة(٦٩). لكن **الجهاد** لا يمكن تعريفه على نحو صحيح بأنه حرب مقدسة(٧٠). لأن حروب المسلمين لأسباب دينية لم يجر خوضها على "مستوى الدولة"، وهي بالمعنى الدقيق لم تكن "حروباً مقدسة" بل "معارك مقدسة"(٧١). ولأن الحرب الصليبية ليست مذهباً عاماً للحرب المقدسة المسيحية، في حين أن **الجهاد** مذهب للسعي الروحي ليس الفعل العسكري غير أحد تجلياته الممكنة، فإن الحرب الصليبية و**الجهاد**، إن تحدثنا بشكل دقيق، ليسا متشابهين(٧٢). وقد اعتاد بعض المؤرخين الغربيين، خاصة الأوائل، تمثيل الحروب الصليبية على أنها رد المسيحيين اللاتين على **الجهاد**(٧٣). إلاَّ أن هذه النظرة التبريرية قد رُفضت رفضاً مُقْنِعاً(٧٤).

وفي حين أن بعض المؤرخين قد أُخذوا على تضبيب التمايز بين الحرب المقدسة والحرب الصليبية(٧٥)، فإن آخرين يميلون إلى تجاهل الاختلاف بين

الحرب المقدسة والحرب العادلة(٧٦). ومع أن الحروب الصليبية قد تبدو من ثم كمجموعة فرعية من الحرب العادلة(٧٧)، فإن هذه النظرة مشكوك فيها. فالبعض يقولون إن التمييز "من النمط المثالي" بين الحرب العادلة والحرب المقدسة واهٍ من الناحية المنهجية، لأنه يتقاسم "عيب" كافة الأنماط المثالية: "إنها ليست واقعية"(٧٨). بينما يقبل البعض الآخر ببساطةٍ تصورُّ الصليبيين لأنفسهم ومبرراتهم الذاتية وزعم الدعاة الصليبيين - أن الحرب التي خاضوها عادلة - كبيان نظري(٧٩). إلاّ أنه في حين أن دعاة الحرب الصليبية ربما كانوا قد شعروا بالاضطرار إلى تصوير الهجوم العسكري المسيحي كحرب عادلة، فإنه لم يكن صعباً جداً البتة إلقاء اللوم عن الحرب على الطرف الآخر. فباتهام المسلمين بامتهان قدسية "الاسم المسيحي" واضطهاد وقهر المسيحيين، وبادعاء أن الأرض المقدسة هي "تركة" السيد المسيح التي تخص الجماعة المسيحية عن حق والتي يجب "الدفاع عنها" أو "استردادها" و"تحريرها"، صَوَّرَ الصليبيون والمدافعون عنهم الحربَ الصليبية بسهولةٍ على أنها حرب "عادلة" أو الحرب "الأكثر عدالة"(٨٠).

على أن تصوير حرب مقدسة في صورة حرب عادلة لا يلغي التمايز المفاهيمي بين الحرب العادلة والحرب المقدسة. ولا جدال في أن الحروب الصليبية لم تكن حرباً عادلة. إلاّ أننا لو أخذنا في الاعتبار التعقيدات التاريخية للعلاقة بين الحرب العادلة والحرب المقدسة، فسوف يكون بالإمكان رؤية الحرب الصليبية كـ "هجين غريب من الحرب المقدسة والحرب العادلة"، أو كـ "ابن غير شرعي للحرب العادلة"(٨١). وبوصفها هجيناً أو ابناً غير شرعى، فإن الحرب الصليبية تظل **أيضاً** حرباً عادلة. ومن الناحية الأخرى، فبوصفها حرباً مقدسة، تتفادى الحرب الصليبية القيود الرسمية لمذهب الحرب العادلة حتى عندما تشير إلى هذه القيود. إن الحرب الصليبية ليست مجرد حرب مبرَّرة ومشروعة، بل هي أيضاً حرب تحظى إيجابياً برضى الرب وتكريسه لها. وفي حين أن الحرب العادلة مقبولة أخلاقياً، فإن الحرب الصليبية حرب مُبَارَكة. فالقتال يستحق حظوة خاصة من الرب كما يعتبر مفيداً من الناحية الروحية للمنخرطين فيه(٨٢).

وفي حين أن الحرب العادلة تشير إلى القانون البشري، فإن الحرب المقدسة تتذرع بالعدالة الإلهية، "العدالة الحقيقية": أي تتذرع بما هو عادل في عين الرب المتخيَّلَة(٨٣). ومن ثم فربما تعين علينا تسمية الحروب الصليبية بالحروب المستقيمة لا الحروب العادلة. وربما يكون مذهب الحرب العادلة قد حاول ترويض هذه الاستقامة المسلّحة، إلا أنه لا يجب الإسراف في تقدير قدرة العدل على كبح جماح الاستقامة(٨٤).

الحروب المقدسة فيما قبل الحروب الصليبية

إلى جانب الحروب المقدسة التي يتحدث عنها العهدُ القديم، كانت الحروب المقدسة الكارولينچية، المرتبطة بشخصية شارلمان الأسطورية، حروباً مقدسة أخرى برزت في المخيلة الصليبية(٨٥). والحال أن أسطورة الصليبيين الشارلمانية قد خُلِقَتْ في بدايات الاسترداد (*reconquista*)، وهو هجوم عسكري مسيحي متواصل في إسبانيا بدأ في أواسط القرن الحادي عشر وتَأَصَّلَ في زمن الحملة الصليبية الأولى. وقد وجد أقوى تعبير عنه في قصيدة أنشودة رولان الملحمية، حيث جرى جعل "كارلمان" (شارلمان) صليبياً. وبوصفه قائداً للجماعة المسيحية، فقد خاض حرباً متواصلة ضد "السارّاسان"(٨٦). غير أن الذكريات عن شارلمان والأساطير التي كانت قد نمت حول اسمه هي وحدها التي ألهمت الحماسة المتزايدة للحرب المقدسة الجديدة(٨٧). ففي المعتقد الشعبي، يقوم شارلمان من قبره ويقود الآن الصليبيين إلى الأرض المقدسة(٨٨). وكما يقول لنا روبير الراهب، فإن أوربان الثاني قد استحضر في خطبته الصليبية "مجد وعظمة الملك شارلمان الأكبر" وحث "الجنود البواسل وأحفاد الأسلاف الجبارين" الفرانك إلى ألاَّ "ينحطوا" بل أن يتذكروا بسالة أسلافهم(٨٩). وقد تصور الصليبيون أنهم في طريقهم إلى أرض الميعاد إنما يقتفون خطوات الامبراطور(٩٠).

إلاَّ أنه ضمن ميثولوچيا شارلمان الصليبية وحدها يمكن للمرء الحديث آمناً عن الحروب الكارولينچية كحروب مقدسة. وبمجرد تحرير التاريخ الكارولينچي من استخدام الصليبيين له، فإنه يصبح واقعاً أكثر تعقيداً. فعلى أية حال، كان

بيبّان الثالث قد أقام علاقات ديبلوماسية مع الامبراطورية الإسلامية. وفي عام ٧٦٥، كان قد أرسل سفراء إلى "أمير آمورموني الساراسان" [أمير المؤمنين المسلمين] (المنصور) وبعد ذلك بثلاث سنوات، استقبل "بآيات التشريف" بعثة منه(٩١). أمَّا أنَّ ابنه، شارلمان، بعيداً عن أن يكون "صليبياً"، قد عزز العلاقات الديبلوماسية مع خليفة بغداد، نظيره الشرقي، فهذا أمر معروف جيداً. وقد سَجَّلَ اينهارد، كاتب سيرة شارلمان، أن علاقات الامبراطور مع هارون الرشيد، "ملك الفرس، الذي يحكم مجمل الشرق تقريباً، ماعدا الهند، كانت جد ودية بحيث إن هذا الأمير قد آثر حظوته على حظوة جميع ملوك وحكام الأرض واعتبر أنه هو وحده الذي يجب تقديم آيات التكريم والكرم إليه"(٩٢). كما استقبل شارلمان سفراء من إسبانيا المسلمة، جاءوا بمقترحات لإقامة علاقات ودية وسلمية(٩٣). بل إن مؤرخين قد تكهنوا بأنه لو كانت الامبراطورية الكارولينجية قد عاشت وقتاً أطول لأمكن أن تكون العلاقات فيما بين الثقافتين المسيحية والإسلامية جيدة(٩٤). لكن شارلمان وخلفاءه خاضوا بالفعل حروباً ضد الوثنيين، والمسألة هنا هي ما إذا كان يمكن اعتبار تلك الحروب حروباً مقدسة بالمعنى المحدد.

لقد صُوِّرَتْ الحروب الكارولينجية ضد الوثنيين في صور تربطها بحروب العبرانيين المقدسة(٩٥). وقد وصف الكُتَّابُ المعاصرون الامبراطور بأنه موسى الجديد وداود الجديد أو حتى يشوع الجديد. وكان شارلمان ملكاً عادلاً ورحيماً لكنه عرف أيضاً كيف يقود جيشه إلى النصر. شأنه شأن ملوك إسرائيل(٩٦). وفي هذا الدور العسكري، سُمِّيَ بِرُبَّان الشعب المسيحي (*rectir populi christiani*)(٩٧). لكن هذا الدور كان مستمداً من وظيفته الأكثر مجداً، أي وظيفة حامي الكنيسة؛ وهذه الوظيفة بالتحديد، والكامنة في أسس النظام الكارولنيجي، هي التي دفعت الامبراطورية الكارولينجية والكنيسة إلى الحرب المقدسة(٩٨).

أمَّا الكنيسة التي كان على الامبراطور حمايتها فقد كانت الجسد الروحاني للمسيح، والمتخيل بوصفه مستَوْعِباً لكلٍّ من الامبراطورية والكنيسة المرئية

المتجسدة[٩٩]. ومن يسكن الكنيسة الروحانية هو "الشعب المسيحي"[١٠٠]. والحال أن هذا الشعب المسيحي (*populus christianus*) كان مقولة واسعة وديناميـة استوعبت كلاً من الشعوب التي يحكمها شارلمان بالفعل ورعاياه المحتملين[١٠١]. ومن ثَمّ فإن الدفاع عن الشعب المسيحي إنما يعني أيضاً تنصير الوثنيين، وهو ما لم يكن دائماً مشروعاً سلمياً. ثم إن الدفاع عن الكنيسة كان فكرة دينامية. فقد تضمنت كلاً من حماية ونشر الدين. وفي رسالته الشهيرة إلى البابا ليو الثالث، قال شارلمان (والقائلُ بالفعل هو آلبينوس فلاكّوس، كاتبه المثقف): "إن مهمتي، مستعيناً بالتقوى الربانية، هي أن أدافع في كل مكان عن كنيسة المسيح ـ في الخارج، بالسلاح، ضد الغارات وأعمال التخريب الوثنية التي من شأنها تهديد الدين؛ وفي الداخل، بحماية الكنيسة في نشر الدين المسيحي"[١٠٢]. وهذا القول يترجم بشكل ممتاز دينامية الامبراطورية (*imperium*) الكارولينجية. فالامبراطور كان عليه أن يشرف على التنصير "في الداخل"[١٠٣]. وإذا افترضنا أن هذا "الداخل" قد شمل ساكسونيا التي جرى فتحها مؤخراً، فإن نشر الدين المسيحي قد انطوى على حروب دموية ضد الوثنيين. أمّا الدفاع عن الكنيسة ضد غارات الوثنيين "في الخارج" فهو يجعل المرء يفكر في الغارات المسيحية حيث كان الوثنيون "في الداخل" /أي في داخل أوطانهم/. والخط الفاصل بين الدفاع والفتح المسيحيين هنا ليس محدداً بدقة. إلاّ أنه سواء اعتبرنا الحروب التي خاضها شارلمان ضد الوثنيين دفاعية أم عدوانية، فإنه قد خاضها "مستعيناً بالتقوى الربانية": لقد كان أداة بيد الرب.

والحال أن الفكرة التي تذهب إلى أن الملوك الفرانك، المدافعين عن الدين والمُعْلين من شأنه، قد ساعدهم الرب وتصرفوا كأدوات لعدالته، قد سبقت شارلمان. فقد جرى تعميد كلوفيس "كقسطنطين جديدٍ ما" بعد أن اقتنع بقوة المسيح حين كسب معركة من خلال المناداة باسمه، وفيما بعد خاض حروبه والرب إلى جانبه[١٠٤]. وفي عام ٧٥٥، كتب البابا ستيفانوس الثاني إلى پيپان الثالث وأبنائه أن الرب القدير قد منح الانتصارات للفرانك في معاركهم ضد "أعداء كنيسة الرب المقدسة" بيد بطرس المُبارَك؛ فسيف الرب، لا أي سيف

بشري، هو الذي حارب في معارك الكارولينچيين(١٠٥). وقد تبنى الكارولينچيون هذه الفكرة، وبعد أن أعلنتهم البابوية "حماة الكنيسة الرومانية" في عام ٧٥٤، "اعتبروا أنفسهم، من بين الملوك، مختارين خاصةً من الرب"(١٠٦). وتحت حكم أبناء شارلمان، جرى ضم هذه الفكرة عن المَلِكِ المعيَّن من الرب إلى فكرة الفرانك بوصفهم الشعب المختار الثاني، الإسرائيليين الجدد(١٠٧). وقد جرى تصوير شارلمان نفسه على أن العناية الإلهية هي التي اختارته لحماية الكنيسة المقدسة ولمحاربة الشعوب الخارجية (*extraneas gentes*)، أي الشعوب التي لأنها لم تكن مسيحية كانت "خارجية". وحروبه، الدفاعية من حيث التعريف، وإن لم تكن كذلك بالضرورة في واقع الأمر، هي حروب شاءها الرب(١٠٨).

لكن الحروب الكارولينچية كانت في المقام الأول حروباً علمانية، وهي تظهر بهذه الصفة في المرويات المعاصرة(١٠٩) كما في رأي المؤرخين. فقوتها الدافعة هي الصراع في سبيل الأرض والسلطة: لقد كانت "حروب فتح شاملة، *Machtkampf*"(١١٠). وفي المناقشات الأخلاقية المعاصرة، كان تبرير الحرب هو النجاح في المعركة والثروة وتعاظم السيطرة المترتبان على هذا النجاح(١١١). وتساعد إشارات آلبينوس فلاكّوس إلى حروب شارلمان ضد الساكسون في رسائله على تصوير ذلك. ففي رسالة إلى جماعته الدينية في يورك، حيث يبدو أنه قد تكلم بحرية، اكتفى آلبينوس بالقول إن "الملك قد خرج مع جيشه لتخريب ساكسونيا"(١١٢). وعندما كتب إلى شارلمان نفسه، أراد آلبينوس أن يوضح للملك أن توسيع "مملكة الجماعة المسيحية" لا يعني فرض "نير العشور على شعب بسيط حديث الإيمان، والقيام بجباية ناجزة من كل بيت"(١١٣). كما حَثَّ أسقفاً امبراطورياً على أن يكون "داعيةً للخير لا غاصباً للعشور". وفي رسالة أخرى، رأى أن معلمي الدين (الذين شاركوا في حملات شارلمان) يجب أن يكونوا دعاة (*praedicatores*) لا لصوصاً نهابين (*praeditores*)(١١٤). ولا يبدو أن الحروب الكارولينچية ضد النورمان كانت أكثر قداسة من الحروب ضد الساكسون. فالنورمان لم يظهروا بوصفهم أعداء للمسيحية قدر ظهورهم كجيش غاز، ويمكن القول بأن المسيحيين أنفسهم قد حاربوا في سبيل مثل عليا وثنية: في سبيل

الوطن والحياة والحرية[١١٥] (*pro patria, pro vita, pro libertate*) وربما جاز بالفعل اعتبار تلك الحروب امتداداً للحملات الرومانية ضد البرابرة[١١٦]، ولو أن البرابرة الغربيين الآن أخذوا يحسبون أنفسهم كالرومان[١١٧]. ففي الإعدام السريع لـ ٤,٥٠٠ من أسرى الحرب الساكسون على أيدي الفرانك، يتذكر المرءُ الفضيلة الرومانية لا الرحمة المسيحية: "إن الرومان وحدهم هم الذين كانوا برابرة واثقين بأنفسهم بهذا الشكل في معاملتهم للجيران غير الموثوقين"[١١٨].

كما أن الحروب الكارولينچية لم تعرف الاستبعاد المستند إلى الدين. فأولاً وقبل كل شيء، حتى مع أن الكارولينچيين قد اعتقدوا أنهم مشمولون بعون الرب في تلك الحروب، فإنهم لم يقاتلوا ضد غير المسيحيين وحدهم. والدم الذي سفكه الكارولينچيون كان دم "وثنيين أو مسيحيين"[١١٩]. وثانياً، لم يكن من غير الشائع أن يقاتل مسيحيون في صفوف جيوش الكفار، أو أن يقاتل غيرُ المؤمنين في صفوف قوات مسيحية أو أن تتم تحالفات بين أطراف لا يجمعها دين واحد. ففي ذلك العصر، وكما أن الدين لم يكن القضية المستقلة للسلطة الزمنية بل كان بالأحرى أحد صفاتها، فإنه لم يكن أكثر من صفة للحروب التي خاضتها تلك السلطة[١٢٠]. وفي حين أن معظم الحملات العسكرية الكارولينچية قد ارتدت "مظهراً دينياً بشكل حاسم"، فإنها قد جرى الاضطلاع بها لـ "أسباب سياسية"[١٢١]. وربما يكون الامبراطور قد شعر شعوراً قوياً بواجب تحويل الوثنيين إلى اعتناق المسيحية في حروب فتح دفاعية[١٢٢]، لكن الدين كان وسيلة لإخضاع الشعوب الخارجية (*exterae gentes*) لحكمه: "لقد شجع شارلمان شخصياً على الاستخدام الرهيب للدين الفرانكي كأداة للقمع؛ لكن آخرين - الأساقفة والكهنة والرهبان - كانوا مساعديه المتطوعين في الميدان"[١٢٣]. وكانت إقامة كراس أسقفية في الأراضي المفتوحة وتعيين الأساقفة "أدوات للسيطرة السياسية"[١٢٤]. والحال أن تعميد الوثنيين المهزومين لم يكن بالدرجة الأولى تأكيداً للإيمان بل "إعلاناً للولاء السياسي الجديد"[١٢٥].

ولو أخذنا كل هذا في اعتبارنا، فسيكون بالإمكان اعتبار الحروب

الكارولينچية ضد الوثنيين حروباً مقدسة بمعنى محدود فقط(١٢٦). ففي امبراطورية لم تكن "سياسية" وحسب بل كانت روحية أيضاً، وفي نظام تداخلت فيه السلطتان الزمنية والروحية وكانت السلطة الزمنية فيه مشربة بالدين، فإن كل شيء قام به الامبراطور - وهو ملك مقدس و"شخصية كنسية" والأداة التي اختارها الرب لإقامة مجتمع مسيحي - كانت له مضامينه الدينية(١٢٧). إلاّ أنه في حين أن الحرب المقدسة أداة بيد الدين وتخاض، أو تقاد، من جانب سلطة روحية، فإن الدين في الحروب الكارولينچية كان وسيلة للفتح والاضطهاد، وكانت المبادرة دائماً بيد الامبراطور. ولم يكن دور البابا يتجاوز الدعاء. وقد كتب شارلمان إلى البابا ليو الثالث: "إن مهمتك، أيها الأب المقدس، هي أن ترفع يديك إلى الرب كموسى لضمان انتصار جيوشنا. ومستعيناً على هذا النحو بدعواتكم إلى الرب، حاكم وصاحب كل شيء، لابد للشعب المسيحي (*populus christianus*) أن يحرز النصر دائماً وفي كل مكان على أعداء اسمه المقدس ولابد لاسم سيدنا يسوع المسيح أن يجلجل في العالم كله"(١٢٨).

ومع أن الصليبيين ربما كانوا قد استلهموا صورتهم الخاصة عن شارلمان، فإن الحروب الامبراطورية الكارولينچية ضد الوثنيين لا يبدو في الواقع أن شيئاً كثيراً يجمعها بالحروب الصليبية. وحتى الحروب التي خاضتها القوى الزمنية الأقل شأناً والتي برزت مع انهيار السلطة الامبراطورية لا يبدو أن شيئاً مهماً يجمعها بالحروب الصليبية(١٢٩). إلاّ أننا لو كنّا مصرين على تحديد حروب يمكننا القول بأنها قد استشرفت الحروب الصليبية(١٣٠)، فقد نختار حروباً لم تبرز في مخيلة الصليبيين: الحروب التي خاضها البابوات في القرنين التاسع والعاشر. ومن الناحية النظرية، كان البابا *orator*: فمهمته هي الصلاة والدعاء. كما أنه كان بوسعه أن يحث الجنود المسيحيين على الاستبسال في القتال وأن يرسل قساوسة لتحصين إيمان وأخلاق الجنود. إلاّ أنه لم يكن مسموحاً له في أية حال بأن يبادر بحرب أو بأن يوجهها أو يقودها(١٣١). على أن الأمور بدت مختلفة نوعاً ما في الممارسة العملية. فمنذ أواخر القرن الثامن فصاعداً، انخرط معظم البابوات في جانب كبير من عهود باباويتهم في نزاعات مسلحة

ضد أعدائهم في إيطاليا، وقد شارك في القتال بأشخاصهم عدد غير قليل منهم. وقد برروا نضالهم المسلح من أجل البقاء الشخصي ومن أجل السلطة والأرض بأنه حرب الرب، معتمدين بشكل مكثف على حجج من العهد القديم(١٣٢).

ويقال إن البابا ليو الرابع قاد في عام ٨٤٩ أسطولاً إلى النصر على قراصنة آذوا روما. وليس مؤكداً بصورة مطلقة ما إذا كان هذا قد حدث بالفعل، فالحدث لا يرد إلاَّ في مصدر واحد تعد مصداقيته مشكوكاً فيها إلى حد ما(١٣٣). إلاَّ أنه لاشك هناك في أن هذا البابا نفسه قد قام بعد ذلك بسنوات ثلاث بتأكيد المبادرة الباباوية ودعا المسيحيين إلى النضال ضد السارّاسان. وقد اعتمد على قواته العسكرية الخاصة ووعد بالثواب الإلهي من قد يفقدون حيواتهم في المعركة من أجل "حقيقة الإيمان وخلاص النفس وحماية الوطن المسيحي"(١٣٤). أمَّا البابا يوحنا الثامن (٨٧٢ ـ ٨٨٢)، بعد أن حث عبثاً جميع المسيحيين إلى حمل السلاح ضد الكفار النورمان والمسلمين، فقد أخذ هو أيضاً المبادرة العسكرية بين يديه الباباويتين وجَهَّزَ أسطوله وقاد قواته برّاً وبحراً ضد السارّاسان(١٣٥). كما قدم أيضاً ضمانة بالحياة الأبدية لمن قد يَهلكون في الدفاع عن كنيسة الرب المقدسة والديانة والجماعة المسيحية(١٣٦). وبالنسبة ليوحنا الثامن، كما بالنسبة لليو الرابع، كانت الحرب ضد الكفار مقدَّسة ومقدِّسة(١٣٧). وفي القرن العاشر، جندَّ البابا يوحنا العاشر (٩١٤ ـ ٩٢٨) جيشاً ضد القراصنة المسلمين وشارك في القتال الملتحم(١٣٨). كما لجأ البابا يوحنا الثاني عشر (٩٥٥ ـ ٩٦٣) إلى الحرب وقاتل بشخصه. وفي تعداده لجرائم يوحنا الكثيرة، سَجَّلَ ليودبراند من كريمونا أن البابا "أشعل الحرائق في البيوت وظهر على الملأ مسلحاً بالسيف والخوذة والدرع"(١٣٩). وقد انشغل البابا جريجوريوس الخامس (٩٩٦ ـ ٩٩٩) طيلة عهد باباويته باسترداد أراضيه الضائعة(١٤٠). كما أن سيلفستر الثاني (٩٩٩ ـ ١٠٠٣) وبندكتوس الثامن (١٠١٢ ـ ١٠٢٤) وجريجوريوس السادس (١٠٤٤ ـ ١٠٤٦) كانوا يجيدون التعامل مع السلاح والجيوش(١٤١).

تحول موقف الكنيسة من الحرب

بالنظر إلى هذه السوابق التاريخية في الحرب الربانية، ما هي الجِدة في الموقف المسيحي من الحرب خلال القرن الحادي عشر، خاصة في ختامه، والتي تجسدت في الحرب الصليبية؟ للإجابة عن هذا السؤال - وقبل أن ندرس الحرب الصليبية نفسها - نحتاج إلى إمعان نظر أطول قليلاً في التغير الروحي الذي جعل الحرب الصليبية ممكنة: أي في تحول الموقف المسيحي من الحرب. فمناقشة هذا التحول في الفصل الأول لابد من استكمالها، أولاً، بالاعتراف بالعزوف الذي قوبلت به الحرب الصليبية من جانب كثيرين من القانونيين الكنسيين واللاهوتيين، وثانياً، بإلقاء نظرة على ابتعاد أوربان الثاني عن فهم جريجوريوس السابع للحرب في خدمة الكنيسة.

الحرب المقدسة الجديدة والقانونيون الكنسيون، واللاهوتيون

إن التحول العميق في المذهب المسيحي عن الحرب، وهو التحول الذي انبثق بين العام ١٠٠٠ والعام ١٣٠٠، لم يكن خالياً من الصدامات. ويتمثل أحد جوانب هذا التغير المذهبي في إضفاء البعد القانوني على النظرة الكنسية إلى الحرب؛ وفي حين أن الحرب كانت تعتبر تاريخياً مشكلة أخلاقية ولاهوتية بالدرجة الأولى، فقد بدأ النظر إليها الآن كمشكلة قانون أساساً. وقد بدا أن جانباً آخر لهذا التحول - وهو جانب يرتبط بانبثاق الحركة الصليبية - إنما يتميز بأساس لاهوتي(١٤٢). ومع انبثاق الحركة الصليبية، اصطدمت الأفكار الجديدة عن الحرب المقدسة بالاتجاهات القانونية في التفكير الكنسي عن الحرب. وقد تطلب الأمر نحو قرنين منذ زمن شن الحملة الصليبية الأولى حتى يُحَوِّلَ القانونيون الكنسيون الحركة الصليبية إلى ما يشبه مؤسسة قانونية(١٤٣).

وفي الفترة السابقة مباشرة للدعوة إلى الحملة الصليبية الأولى، قلّما كانت مجموعات القانون الكنسي مصدر إلهام للخروج في حملة صليبية. ولم يكن القانونيون الكنسيون مهتمين جداً بأخلاق الحرب، وكانت الحرب الصليبية حرباً أخلاقية بالدرجة الأولى. وحتى في مجموعة آنسلم من لوكّا، وهو رائد في

الإفاضة في إضفاء الشرعية على الحرب في خدمة الكنيسة، من الصعب أن نجد "أي تلميح إلى تبرير للحملة الصليبية الأولى"(١٤٤). وعندما نَظَّمَ أوربان الثاني الحملة الصليبية، لم يتبع منطق المعالجة القانونية الكنسية للحرب. بل تجاهل القانونيين الكنسيين. ثم إنهم، بدورهم، لم "يتحولوا إلى صفه"(١٤٥). وحتى بعد أن خرجت الحملة الصليبية إلى حيز الوجود، فإنه يبدو أنها كانت غريبة عن القانونيين الكنسيين لبعض الوقت - من ايفو الشارتري في أواخر القرن الحادي عشر فصاعداً(١٤٦). ويقال إن الأسقف ايفو لم يتأثر بالفكرة الصليبية وأنه كان متحفظاً أو حتى رافضاً للحركة الصليبية(١٤٧). وقد رفض تأييد حرب تقودها الكنيسة في مجموعته القانونية الكنسية (والتي تبنت المذهب الأوغسطيني عن الحرب العادلة)(١٤٨). والحال أنه كان يريد الحفاظ على الفصل بين حياة مكرَّسة للدين المسيحي وحياة مكرَّسة للجيش الدنيوي. فمجد المسيحي في الداخل وليس في الخارج(١٤٩).

وقد أكد التحول القانوني في موقف الكنيسة من الحرب الأهميةَ المتصلة لمذهب أوغسطين عن الحرب العادلة. فالحروب الصليبية لم تجعل ذلك المذهب لاغياً. وأوغسطين، كما رأينا بالفعل، كان المرجع الذي لجأ إليه في آن واحد المدافعون عن الحرب العادلة ذوو الذهنية القانونية ودعاة الحرب المقدسة. فمن ناحية، شكّلت تعاليمهُ الموقف الأساسي لمعظم المفكرين المسيحيين من النزاع العام المنظَّم، وكان لمذهبه عن الحرب العادلة أثره الحاسم على قانون الحرب في العصر الوسيط(١٥٠). ومن الناحية الأخرى، فمع أنه لم يصغ مذهباً عن الحرب المقدسة، فإن دعاة الحرب المقدسة قد استغلوا موافقته على استخدام القوة من أجل طارىء ديني. وبهذا المعنى، ربما تكون مخيلة الصليبيين قد "تأثرت من بعيد" بكتابات أوغسطين ضد الدوناتيين والمانويين(١٥١). وعلاوة على ذلك، فمع أن دعاة الحرب المقدسة قد استخدموا عناصر من نظرية أوغسطين عن الحرب العادلة لإضفاء الشرعية على مساعيهم، فإنهم قلّما استخدموا مصطلح الحرب العادلة ونادراً ما أشاروا إلى أوغسطين(١٥٢). فالحرب الصليبية قد تجاوزت كثيراً المواقف التي طرحها مذهب الحرب العادلة ومن ثم خففت أحكامه

التقييدية(١٥٣). والواقع أن دعاة الحرب الصليبية، باعتمادهم على مبادئ الحرب العادلة، قد شوهوا المذهب إلى حد بعيد بحيث إنه قد صار عديم الصلاحية(١٥٤).

إلاّ أنه في القانون الكنسي، لم يتمزق مذهب الحرب العادلة. والنتيجة أن هوة واسعة قد فصلت القانون الكنسي عن الحرب المقدسة الجديدة(١٥٥). فمن منظور القانون الكنسي، بدت الحرب الصليبية - في مرحلتها التكوينية - ليس فقط مجاوزة للقانون؛ بل إنها بدت أيضاً نوعاً من ضد - الحرب: لا حرب، ظاهرة مجاوزة للحرب(١٥٦). لكن الحرب الصليبية كانت أيضاً ضد - الحرب بمعنى آخر: فهي قد كانت ضد الحرب، "مُسَالِمة"، إن شئتم، من حيث إنها كانت تحقيقاً لحركة السلام. وبما أنها كانت موجهة إلى تحقيق سلام الرب، فقد كانت "عملاً من أعمال السلم"(١٥٧). والأهم من ذلك أن السلام كان شرطها المسبق. فقد كان لابد من صنع السلم حتى يتسنى شن الحرب الصليبية. ومن هذه الزاوية، كانت الحرب الصليبية قلباً، أو إفساداً، للمنظور الأوغسطيني الأساسي. فقد كتب أوغسطين أن "السلام ليس مطلوباً لأجل شن الحرب، بل إن الحرب تخاض لأجل نيل السلم"(١٥٨). أمَّا أوربان الثاني فقد أعلن **هدنة الرب** بوصفها خطوة أولى نحو شن الحرب الصليبية.

ولم تكن الحرب الصليبية غريبة فقط عن الموقف القانوني من الحرب: وحتى مع أن بعض المؤرخين يرون أساساً للحرب الصليبية في اللاهوت، فإنه يبدو أنها كانت مرفوضة من لاهوتيين بارزين أيضاً. ومن المؤكد أن اللاهوت مسئول جزئياً عن انبثاق الحركة الصليبية (في نظرة أوربان الثاني إلى التاريخ بوصفه محكوماً بالعناية الإلهية، مثلاً). لكن الجسم الرئيسي لما يمكن أن يسمى بالايديولوچية الصليبية كان مزيجاً متفجراً امتزجت فيه التقوى بالصور الأخروية والتوقعات الألفية والأفكار الميسيانية والمعتقدات والخرافات الشعبية. لقد شكلتها روحانية لم تعرف حداً بين النسبي والمطلق، وامتزج فيها الطبيعي بالمفارق للطبيعة. وكانت تلك الروحانية مفتونة بما هو خارق وعجيب بأكثر من افتتانها بما هو إلهي(١٥٩). وبوصفها تجسيداً لـ "ايديولوچية" كهذه، فإن الحرب الصليبية لم يكن من السهل

تبنيها من جانب اللاهوتيين. وكمثال لذلك، سوف أشير إلى القديس آنسلم من كانتربري.

ففي كتابه: Cur deus homo /**العناية الإلهية بالإنسان**/، أشار آنسلم إلى "الكفار" الذين أراد تفنيد اعتراضاتهم على المذهب المسيحي عن الفداء(١٦٠). وقد قاد ذلك بعض الباحثين إلى تصور أن آنسلم، بكتابة هذا الكتاب التبريري، كانت تخامره أمنيات تبشيرية بل إنه كان يفكر في تحويل المسلمين إلى اعتناق المسيحية(١٦١). على أن الأرجح أن آنسلم لم يكن يفكر في أي كفار فعليين. ومن غير المرجح بشكل خاص أنه قصد مخاطبة المسلمين(١٦٢). فهو، في جميع كتاباته، قد أشار إليهم إشارة غير ملتبسة مرة واحدة فقط، وعمله كله يدل على "اهتمام قليل جداً بأي غير مسيحيين فعليين". وكانت كتاباته التبريرية موجهة بالأحرى ضد "انعدام إيمان أولئك الذين كانوا مسيحيين إسميين على الأقل"(١٦٣). إلاَّ أنه إذا كان هذا الكلام يوحي بأن آنسلم لم يكن في الواقع مبشراً . ناهيك عن أن يكون "مبشراً لدى العرب"(١٦٤) . فإنه لا يعني أنه كان داعية إلى النقيض الظاهري للتبشير، أي الحرب المقدسة الجديدة. والحال أنه لم يُبد فهماً يُذكر ولا حماسةً تُذكر للحرب الصليبية. وربما كان لبعض الوقت على غير علم إلى حد بعيد بعمل المصلحين "الجريجوريين" وبمراسيم مجمع كليرمون(١٦٥). لكن هذا لا يفسر لماذا ظل موقفه من الحرب الصليبية "فاتراً بشكل مميز" ولماذا "لم يفعل سوى القليل أو لم يفعل شيئاً" لتشجيع مشاركة العلمانيين في الحرب الصليبية. ولا شك هناك في أنه قد عرف بأمر الحركة الصليبية خلال وجوده في المنفى، حيث قضى بعض الوقت في الكورية /المجلس/ البابوية. كما أن ايدمير، كاتب سيرة آنسلم ومحل ثقته، كان هو الآخر غير مهتم بالحرب المقدسة الجديدة(١٦٦).

وخلافاً للصليبيين، الذين طمسوا خلال زحفهم إلى أورشليم التمايز بين المدينتين السماوية والأرضية، كانت حياة آنسلم مكرّسة لأورشليم السماوية وحدها. أمَّا أورشليم الأرضية التي، كما قال، "ليست الآن صورة السلام"، فلم تكن لها جاذبية كبيرة بالنسبة له. وكان الاختيار المهم هو الاختيار بين أورشليم

السماوية بوصفها صورة السلام و"المذبحة التي تشهدها أورشليم الأرضية في هذا العالم، والتي لا يمكن أياً كان اسمها إلا أن تكون صورة للدمار"(١٦٧). وتماشياً مع هذه النظرة، كان آنسلم معارضاً حتى لحج الرهبان إلى أورشليم، وذلك بما أن الرهبان قد اختاروا أورشليم السماوية ولا يجب لهم أن يغادروا الدير. وقد قال "إنه ليس مسموحاً التجول دون قاعدة وليس مسموحاً /لرئيس دير/ إرسال رهبان إلى أورشليم أو الذهاب إلى هناك بشخصه فهذا مجلبة للعار وللهلاك"(١٦٨). والحال أن الالتزامات الدينية والواجبات السياسية سواء بسواء لها الأولوية على الحرب الصليبية. فدفاع المرء عن بلده له الأولوية على مساعدة مسيحيين في مناطق أخرى(١٦٩). وبالمقارنة مع سلام المدينة السماوية، فإن السلام الدنيوي - السلام "بالمعنى السياسي" - كان قليل الأهمية في نظرة آنسلم إلى العالم. "وفي ضوء هذا الموقف، يندر أن يكون غريباً أنه قد تجاهل الحرب الصليبية إلى حد بعيد ولم يجد شيئاً يذكر في المساعي الصليبية جديراً بالثناء"(١٧٠).

وبوصفها حرباً في خدمة الكنيسة، كانت الحرب الصليبية حرباً ثيوقراطية بدلاً من أن تكون حرباً لاهوتية(١٧١). ففي التحول الاجتماعي التاريخي الذي شهده القرن الحادي عشر، أصبحت الكنيسةُ القوةَ القائدةَ داخل الجماعة المسيحية وبدأت في السيطرة على مجرى الشئون الزمنية. وكما رأينا في الفصل الأول، فإن لحظة جوهرية في صعود الكنيسة إلى الصدارة قد تمثلت في التغير الجذري في موقف الكنيسة من الحرب و المهنة العسكرية. ونقطة التحول الروحية الكبرى هذه(١٧٢) هي التي مكنت الكنيسة من أن توظف في خدمتها قوة السلاح المادية. فقد أصبح الآن مما يستحق الثواب استخدام السلاح بأمر من الكنيسة لتعزيز ما جرى الاعتقاد بأنه "النظام الصحيح" في المجتمع البشري(١٧٣). والحرب المقدسة تستغني عن القوانين البشرية؛ إلا أن طبيعة الحرب المقدسة تدفع دعاتها إلى ربط نظام زمني خاص ربطاً محكماً بمقاصد الرب(١٧٤). وما يعتبرونه مقاصد الرب لابد من إعماله، بأية وسيلة كانت، بوصفه قوانين تحكم الحيوات البشرية. وبهذا الشكل، فإن الموافقة المسيحية الجديدة

على الحرب بوصفها وسيلة لحماية أو لإقامة "النظام الصحيح" قد وجدت في الحرب المقدسة التعبير الأوضح والأكثر كثافة عنها.

على أن الحروب المقدسة ليست كلها صليبية. وانبثاق الحرب المقدسة من روح الإصلاح الكنسي لم يعن ببساطة وبصورة تلقائية مولد الحرب الصليبية. وفي برهنتي على هذا الزعم، فإنني أنازع النظرة واسعة الانتشار التي تذهب إلى أن أوربان الثاني، بتنظيمه الحملة الصليبية الأولى، قد أنجز برنامج الإصلاح الذي كان جريجوريوس السابع قد تركه غير ناجز. فأنا أذهب إلى أن الحرب الصليبية لم تكن بنت الإصلاح الكنسي كما مثله جريجوريوس السابع وحده، بل إنها كانت نتيجة لحركة السلام في القرن الحادي عشر كما تبناها وقادها إلى نتائجها المنطقية البابا أوربان الثاني، وهو نفسه مصلح كنسي. فبين جريجوريوس السابع وأوربان الثاني، كان قد حدث تحول حاسم في موقف الكنيسة من الحرب المقدسة.

من الحرب من أجل كنيسة طاهرة إلى الحرب ضد "الوَسَخ الوثني": جريجوريوس السابع وأوربان الثاني.

لعب جريجوريوس السابع دوراً رئيسياً في الخروج على موقف الكنيسة التقليدي المعارض لخوض الحروب(١٧٥). وقد رأى أن وظيفة العلماني هي القتال ضد أعداء الكنيسة ومخربي النظام المسيحي الصحيح(١٧٦). وقد فسر جريجوريوس فكرة الـ *fideles*. بتوسيعها من المعنى الحقوقي الذي يشير إلى التابع لكي تعني أحد المؤمنين. بحيث إنها اكتسبت معنى الجندي الصادق للقديس بطرس الرسول. وبعسكرته على هذا النحو للفكرة التقليدية عن "المؤمن"(١٧٧)، فقد جرى اعتباره داعية "لاهوتٍ عمل مسلّح"(١٧٨). وبوصفه منشيء جيش القديس بطرس الرسول، وبوصفه البابا الذي آمن إيماناً راسخاً بأن "من حقه - بل ومن واجبه - أن يستخدم ليس فقط السيف الروحي وإنما أيضاً السيف المادي إذا ما احتاجت إلى ذلك «أمُّنا الكنيسةُ الرومانية المقدسة»"(١٧٩)؛ فإن هذا "الراهب ذا الروح الجسورة والعنيدة"، كما وصفه

جيبون،قد اكتسب سمعة بوصفه "واحداً من أنشط وأكثر الرجال ميلاً إلى القتال الذين جلسوا إلى الآن على عرش القديس بطرس الرسول"(١٨٠). ولأنه، "بأكثر من أي واحد قبله، قد تغلب على الكوابح التي كانت قد أعاقت الكنيسة في الماضي عن الدعوة إلى الحرب وخوض الحرب"، فإنه يقف أمام أعيننا بوصفه "رجل حرب" (*Kriegsmann*)(١٨١). وحتى في زمنه، اتهم معاصرون معادون - مثل المساجل الامبراطوري ويدو من فيرّارا - جريجوريوس السابع بإبدائه، منذ شبابه، "حماسة في **الميليشيا** العلمانية"(١٨٢).

وإذا كان جريجوريوس السابع يعتبر مسيحياً ذا نزعة عسكرية، وإذا كان أوربان الثاني يعتبر خليفته وتابعه، فهل كان أوربان بابا محباً للحرب؟(١٨٣). إنني أرى أن هناك فرقاً جوهرياً بين الباباوين في هذا الصدد(١٨٤). ففيما يتعلق بالنضالات والحروب داخل العالم المسيحي، كان أوربان متحفظاً وداعية وفاق بل ومسالماً. إلاّ أنه عندما تعلق الأمر بالحروب خارج الجماعة المسيحية، ضد المسلمين خاصة، تلاشت تحفظاته بل وانقلبت إلى نقيضها؛ فقد أصبح أوربان الثاني منظم الحملة الصليبية الأولى(١٨٥). وهو لم يكن واحداً من باباوات القرن الحادي عشر أولئك الذين قيل عنهم إنهم "استخدموا القوة المسلحة ضد أعدائهم الأوروبيين قبل أن يوجهوها ضد الكفار في أماكن أخرى"(١٨٦). فقد رمز إلى قطيعة مع موقف كهذا.

وفي تعبئته الجماعة المسيحية من أجل حرب مقدسة جديدة، كان بوسع أوربان أن يعتمد على النزعة العسكرية المسيحية لدى جريجوريوس(١٨٧). إلاّ أنه بالرغم من هذه الاستمرارية، فإن أوربان هو عكس جريجوريوس، إنه صورته في المرآة. والفارق بين الباباوين لا يكمن في موقفهما من الحرب بقدر ما يكمن في موقفهما من الحرب المقدسة. ففي حين أن جريجوريوس كان مجدِّداً فيما يتعلق بموقف الكنيسة الرسمي من الحرب، فقد كان تقليدياً تماماً فيما يتعلق بالحرب المقدسة. والحال أن أوربان الثاني هو الذي، في هذا الصدد، أدخل تجديدات.

إن تبرير جريجوريوس السابع لملاءمة القوة العسكرية عندما تحتاجها الكنيسة مستمد من مفهومه عن الكنيسة. فكل المؤمنين الصادقين أعضاء في

الكنيسة، "جسد المسيح الحقيقي"، خلافاً لمن هم خارجها، "جسد الشيطان"(١٨٨). وقد تمحور إيمان جريجوريوس السابع العميق بالحضور الإيجابي للرب على الأرض على سرِّ الكنيسة(١٨٩)، وقد انبثق من هذا الإيمان إحساسهُ بالحاجة الملحة إلى الإصلاح الكنسي. وكان أعظم شاغل له كبابا - كما عَبَّرَ عن ذلك في رسالة متأخرة عنوانها *apologia pro vita sua* **[تبرير لحياتي]** - هو أن "الكنيسة المقدسة، عروس المسيح، سيدتنا وأمنا، يجب أن ترجع إلى مجدها الحقيقي وأن تكون حرة وطاهرة وكاثوليكية"(١٩٠). فكل شيء يتوقف على الكنيسة، على عافيتها، على طهارتها وحريتها؛ وكل شيء وكل إنسان - أي كل المؤمنين، أياً كان ظرفهم الحياتي والمهني - يجب أن يعملوا على خدمتها. إلا أنه بما أن الكنيسة، عروس المسيح، قد عُهِدَ بها بتخويل من المسيح إلى القديس بطرس الرسول بوصفه أول حبر روماني، فإن الباباوات، بوصفهم خلفاء بطرس في روما، هم الذين يتحملون العبء الثقيل المتمثل في رعاية جميع المؤمنين من خلال رعاية الكنيسة. تلك كانت فكرة جريجوريوس الرئيسية التي نتج عنها أن البابا لا يمكن لأحد أن يحكم عليه، فهو رئيس الكنيسة الرومانية التي "لم تخطىء قط والتي، كما يشهد على ذلك الكتاب المقدس، لن تخطىء إلى أبد الآبدين"(١٩١). ومن ثم، فإن البابا، نائب القديس بطرس الرسول، له أن يحكم على الجميع.

وبالنظر إلى الأهمية القصوى للكنيسة بالنسبة للخلاص، وهو غاية الحياة البشرية على الأرض، فإن الكنيسة شيء يجب أن يكون المرء راغباً في القتال في سبيله. وإذا ما رؤي أن القتال ضروري، فإن البابا في موقعه السامي - وهو أسمى موقع داخل الكنيسة والمجتمع المسيحي - له حق وعليه واجب دعوة العلمانيين إلى خدمة الكنيسة بهذا الشكل. وخوض الحرب بالنسبة للكنيسة إنما يهدف إلى تطهير الكنيسة من الداخل وهو موجه ضد أولئك الناس داخل المجتمع المسيحي الذين حادوا عن الإيمان الصادق. وبالنسبة لجريجوريوس، فإن الحرب ضد "الذين حادوا عن سبيل الرب" هي وحدها الحرب المشروعة. ولا يصرح بها سوى البابا وحده وهي في نهاية الأمر شأن كنسي داخلي.

ومع التأكيد الجديد والقوي لصدارة الكرسي الرسولي المقدس، فإن المسيحيين الذين ضلوا هم، بحكم التعريف، خصوم للبابا. ويرى بطرس داميان، مثلاً، أن البابا والكرسي الرسولي والكنيسة الرومانية هي مترادفات. وقد كتب إلى جريجوريوس السابع، غداة انتخابه: "أنت الكرسي الرسولي، أنت الكنيسة الرومانية"(١٩٢). ومن ثم فإن الطاعة الواجبة للحبر الأعظم مطلقة وقد أعلن بطرس أن كل من لا يتفق مع الكنيسة الرومانية هرطوق، فهي الكنيسة الوحيدة التي أسسها المسيح نفسه(١٩٣). وبعد إدخال تعديل طفيف على صيغة هذه النظرة، أصبحت أحد المبادىء المعلنة في رسالة جريجوريوس السابع *Dictatus papae* [إملاءات باباوية]: "لا يعتبر كاثوليكياً من لا يتماشى مع الكنيسة الرومانية"(١٩٤). أمَّا برنار من كونستانس، وهو أحد المساجلين الجريجوريين، فقد أعلن أن وصايا الكرسي الرسولي المقدس يجب تلقيها كما لو كانت صادرة من فم القديس بطرس الرسول نفسه، ويجب على جميع المسيحيين أن يعتبروا المعارضين للبابا أعداء(١٩٥). والواقع أن جريجوريوس - الذي اعتبر نفسه ممارساً للسلطة الباباوية بالمشاركة مع القديس بطرس الرسول - قد آمن بأن القديس بطرس يتكلم من فم البابا(١٩٦). والخلاصة أن جريجوريوس السابع ومؤيديه قد ذهبوا إلى أن الطاعة لأوامر الكرسي الرسولي المقدس هي معيار الاستقامة والإيمان الكاثوليكي نفسه(١٩٧). والبابا مسئول مسئولية كاملة عن مواجهة أولئك الذين يحولون "الدين المسيحي والإيمان الصادق الذي علّمنا إياه من خلال الآباء ابنُ الرب الذي هبط من السماء" إلى "العرف الشرير *[prauam consuetudinem]* لهذا العالم"(١٩٨). وأحد جوانب هذا "العرف الشرير" هو الحرب من أجل الكسب والمجد الدنيويين، والتي أدانها جريجوريوس بقوة. وقد كتب يقول: "وإذا كانت الكنيسة المقدسة تفرض عقوبة شديدة على من يسلبُ حياةً إنسانية واحدة، فما الذي سيتم عمله مع أولئك [الأمراء] الذين يرسلون آلافاً كثيرة إلى الموت من أجل المجد في هذا العالم؟"(١٩٩). وقد قارن بين مثل هذه الحروب العلمانية والاستعداد لخوضها من ناحية، والقتال في سبيل الرب، من ناحية أخرى، والذي لم ير حماساً له بين معاصريه: "عجباً! إن آلافاً كثيرة من

العلمانيين يذهبون يومياً إلى حتفهم في سبيل سادتهم؛ أمَّا في سبيل رب السماء ومخلّصنا فإنهم ليس فقط لا يذهبون إلى حتفهم بل إنهم يرفضون أيضاً مواجهة عداوة بعض الناس. وإذا كان هناك بعض الناس... الذين يصرون، محبةً لشرع المسيح، على الثبات حتى الموت في وجه من حادوا عن سبيل الرب، فإنهم ليس فقط لا يجدون عوناً... بل إنما يجري النظر إليهم أيضاً على أنهم أغبياء وطائشي التقدير للأمور كما لو كانوا قد أصيبوا بالجنون"(٢٠٠).

وشأن البابا نفسه، كان الجريجوريون البارزون مهتمين بالقتال ضد المسيحيين الضالين، وضد الهراطقة والمنشقين(٢٠١). والحال أن آنسلم من لوكّا، وهو يذهب إلى أن الكنيسة لها الحق في ممارسة الإكراه المادي (*persecutio*)، لم يذكر الحرب ضد الوثنيين غير مرة واحدة، دون أن يولي هذه الحرب أهمية كبيرة(٢٠٢). فالإكراه المادي يجب توجيهه ضد "أعداء الكنيسة" - الهراطقة والمنشقين والمحرومين كنسياً، وبشكل أخص الأساقفة الجائرين والمنشقين(٢٠٣). ويذهب بونيتسو من سوتري إلى أن الجنود المسيحيين يجب عليهم أن يقاتلوا الهراطقة والمنشقين وكذلك المتمردين العصاة - الذين لا يحترمون الأساقفة - سعياً إلى فرض الانضباط الكنسي(٢٠٤). وكان الجريجوريون يكرهون بشكل خاص الامبراطور هنريخ الرابع ومؤيديه. وصحيح أن مانجولد اللوتنباخي قد وافق على أن من المسموح به والسارّ للرب قتل الوثنيين دفاعاً عن الكنيسة(٢٠٥). إلاّ أنه ذهب إلى أن الهنريخيين أبغض من الوثنيين. ومن ثم فإن من يدافع عن العدل بقتل هنريخي سوف يكون ذنبه أخف من ذنب من يقتل وثنياً، لأن ثقل جريمة الهنريخيين سوف يمحو وصمة القتل(٢٠٦).

وقد ذهب جريجوريوس السابع ومؤيدوه إلى أن الوثنيين ليسوا بالضرورة أسوأ ما يمكن تخيله من المخلوقات. فعندما يكون المسيحيون "سيئين"، فإنهم يعتبرون أسوأ من الوثنيين. والحال أن جريجوريوس قد وصف جيرانه الإيطاليين - الرومان واللومبارديين والنورمان - بأنهم أسوأ من اليهود والوثنيين(٢٠٧). وطبيعي أن من الوارد اعتبار هذه المقارنة بلاغيةً. لكن المسيحيين الضالين، أولئك الذين يُضعفون الكنيسة من الداخل (*dissipatores ecclesiae*)(٢٠٨)، هم الهدف الأول

والرئيسي الذي استهدفه المصلحون الكنسيون.

ومع أن الحرب ضد الوثنيين كانت قليلة الأهمية في نظرة جريجوريوس السابع ولعبت دوراً ضئيلاً في عمله البابوي(٢٠٩)، إلاَّ أنه قد خطط في عام ١٠٧٤ لحملة عسكرية إلى الشرق. ففي عدد من الرسائل، زعم أن مسيحيي القسطنطينية، "المضطهدين عبر هجمات من جانب السارّاسان" والذين "يجري ذبحهم يومياً كالخراف" يحثونه على "مد أيدينا نجدةً لهم". ومن ثم فقد اتخذ قراراً بـ "اجتياز البحر" وقيادة جيش "ضد أعداء الرب بل وللوصول إلى قبر السيد المسيح"(٢١٠). ولم تسفر خطة جريجوريوس عن شيء. ولا يبدو أن هناك شواهد على أنها قد أثرت على معاصريه، ولا يمكن بالفعل اعتبارها خطة صليبية(٢١١). وصحيح أن هذه الخطة كانت أول مثال لفكرةِ حملةٍ عسكريةٍ إلى الشرق الأدنى توجهها البابوية(٢١٢). لكن "المشروع الشرقي" الذي طرحه جريجوريوس السابع كان موجهاً في واقع الأمر، في المقام الأول، ضد النورمان في جنوبي إيطاليا والذين كانوا يهددون كلاً من البابوية والامبراطورية اليونانية /بيزنطة/. وكان جريجوريوس يحاول حشد "قوة" مهمة "من المقاتلين" لتخويف أعدائه النورمان حتى "يسهل كسبهم إلى صف العدل". وقد شرح جريجوريوس لجيوم، كونت بورجونيا، أنه بمجرد تهدئة النورمان، "قد نخرج إلى مساعدة" المسيحيين الشرقيين. لقد كان "المشروع الشرقي" مجرد "ميزة أخرى" قد تترتب على مواجهة جريجوريوس مع النورمان(٢١٣). ومع أن المشروع قد تضمن بعض عناصر وبواعث الحرب الصليبية اللاحقة، إلاَّ أنه قد افتقر إلى خصائص صليبية جوهرية كالغفرانات وأخذ العهد والحماية المترتبة على ذلك للصليبيين(٢١٤). وفي حين أن فكرة "خدمة المسيح" كانت محورية في صليبية أوربان الثاني، فإن مشروع جريجوريوس قد استند إلى فكرة "خدمة القديس بطرس الرسول"، وهي فكرة بارزة في إصلاحه الكنسي(٢١٥). والخلاصة أن "المشروع الشرقي" لعام ١٠٧٤ لا يدعم الرأي الذي يذهب إلى أن جريجوريوس السابع هو منشيء الحركة الصليبية أو أنه كان سلف أوربان الثاني في هذا الشأن(٢١٦).

وخلافاً لتفكير أوريان، لم يكن النزاع بين المسيحيين والمسلمين في صدارة أفكار جريجوريوس. ومن منظور ما سوف يحدث مع الحروب الصليبية، فإن موقفه من المسلمين ربما جاز وصفه بأنه يستتبع "«تسامحاً» غريباً"(٢١٧). ومن المؤكد أن مثل هذا التسامح لا يميز جميع الآراء التي أعرب عنها جريجوريوس عن المسلمين. فهذه الآراء كانت "بعيدة عن أن تكون بسيطة أو متسقة"(٢١٨). والواقع أن تعقيدها وتنوعها إنما يعدان في ذاتهما مهمين، لأنه مع شن الحرب الصليبية، سوف تهيمن البساطة وأحادية البُعد. فمن ناحية، وصف جريجوريوس المسلمين بأنهم *pagani [وثنيون]*، أو جَمَعَهم مع الوثنيين(٢٢٠)، وهو مصطلح كان مشحوناً، في اللغة المسيحية، بدلالات سجالية بشكل مميز(٢٢١). وقد استخدم أحياناً تعبيرات تقليدية كالـ "سارّاسان غير الأتقياء"(٢٢٢). لكن جريجوريوس، من ناحية أخرى، قد "انجر إلى ما وراء الحدود المألوفة لتفكيره"(٢٢٣). وأبرز مثال لذلك رسالته إلى الأمير الناصر الحمّادي، وإن كانت هناك أهمية أيضاً لرسائل جريجوريوس إلى المسيحيين الأفريقيين الشماليين وللرسائل التي تتصل بشئون صقلية وإسبانيا.

وتعقيدات مراسلات جريجوريوس مع شمالي افريقيا موضوع مثير للاهتمام لا يمكنني تناوله هنا(٢٢٤)، إلاّ لملاحظة غياب أي شيء يشبه "الفكرة الصليبية"(٢٢٥). ففي الرسالة التي أرسلها إلى كهنة ومسيحيي قرطاج، حثهم جريجوريوس على الاقتداء بالمسيح في تحمل الاضطهاد صابرين وغير خائفين. بل إنه قد ذكّرهم بأن القديس بولس الرسول قد دعا إلى الطاعة للسلطات الدنيوية - ولو لمجرد حفز مسيحيي قرطاج إلى أن يكونوا أكثر طاعة لأسقفهم، الذي كانوا قد اشتكوه إلى السلطات الإسلامية(٢٢٦). وفي رسالة مصاحبة إلى أسقف قرطاج، أعرب البابا عن تعاطفه مع الأسقف سيء الحظ على المعاناة التي سبّبها له "الوثنيون" ومسيحيو كنيسته المزعومون. وفي إشادته بثبات الأسقف في ملماته، حثه البابا على التمسك بشهادته للإيمان، مشيراً إلى أن الموت هو أغلى تجليات الدين المسيحي. ولو مات الأسقف القرطاجي على أيدي السارّاسان، لأثبت موته "خطأهم"(٢٢٧). ويمكن اعتبار هذه الكلمات شاهداً على

أن جـريجـوريوس السـابـع قـد راوده الأمل في تحـويل السـارّاسـان إلى اعـتناق المسـيـحـيـة(٢٢٨). وأياً كـان الأمـر، فـمن المؤكـد أنه كـان يأمل في أزمنة أفـضل للمسيحية في افريقيا(٢٢٩).

وكما كتب البابا إلى الطائفة المسيحية في بجايه، فإنه لو كان المسيحيون الأفارقة قد كفوا عن أن يكونوا "أبناء زائفين للكنيسة"(٢٣٠) وأنهوا صراعاتهم الفصائلية، لكان بوسعهم حفز جيرانهم السارّاسان، بحيواتهم المُثلى، على الاقتداء بالدين المسيحي بدلاً من احتقاره(٢٣١). إلاّ أن جريجوريوس ربما كان أيضاً قد أدرك أن الظروف السياسية في افريقيا الشمالية مؤاتية للمسيحية - في كل من افريقيا وصقلية. فقد كان الناصر في نزاع مع الزيريين (الذين حكموا المهدية)، والذين حاربهم النورمان، تحت الإشراف البابوي، من أجل استرداد صـقليـة(٢٣٢). وقـد انفتح الناصـر على البـابا، فـأفرج عن عـدد من الأسـرى المسيحيين وأرسل إليه هدايا وطلب من البابا تعيين أسقف في "ولاية موريتانيا". ورداً على ذلك، أرسل جريجوريوس إلى الأمير رسالته الشهيرة. فقد كتب جريجوريوس: "إن الرب، خالق كل شيء، الذي دونه لا يمكننا عمل أو حتى التفكير في شيء خَيِّر، قد ألهم فؤادك؛ فالرب الذي هو النور الذي ينير كل إنسان آت إلى العالم /يوحنا، ١ - ٩/ قد أنار عقلك في هذا المسعى. لأن الرب القدير الذي يريد أن جميع الناس يخلصون وإلى معرفة الحق يقبلون /انظر تيموثاوس I، ٢ - ٤/ لا يقبل شيئاً فينا أكثر من قبوله أن يحب الإنسان، بعد محبته الرب، أخاه الإنسان وأن ما لا يفعله الإنسان لنفسه لا يجب أن يفعله لأي أحد آخر /انظر متى، ٧ - ١٢/. ومثل هذا الإحسان، ندين به نحن وأنتم إلى أنفسنا بشكل أخص مما ندين به إلى الشعوب الأخرى؛ لأننا نؤمن ونعترف بإله واحد، وإن كان بشكل مختلف، ونحن نحمده ونجله كل يوم بوصفه خالق الأزمنة وحاكم هذا العالم. لأنه كما يقول الرسول "هو سلامنا الذي جعل الاثنين واحداً، /افسس، ٢ - ١٤/". وبعد أن طلب إلى الناصر أن يحسن استقبال سفارة من روما، اختتم البابا الرسالة قائلاً: "لأن الرب يعلم أننا نحبكم مخلصين لأجل عزة الرب، وأننا نتمنى لكم السعادة والرفاه في الحياة الدنيا وفي الآخرة؛ وأننا

نتوسل إلى الرب بقلوبنا وشفاهنا، بعد طول العمر في هذه الحياة، أن يدخلكم في نعيم أحضان النبي إبراهيم الأكثر قداسة"(٢٣٣).

والمسألة، بالطبع، هي ما الذي نفهمه من هذه الكلمات. فالبعض يرون مفتاح الرسالة إلى الناصر في الحملة على المهدية، ويصورون جريجوريوس السابع كسياسي ماهر(٢٣٤). كما يمكن اعتبار الرسالة "تجربةً أستاذيةً في الالتباس"(٢٣٥). لكن مثل هذا الالتباس من شأنه ألا يتماشى مع الحرب الصليبية، وإذا اعتبرنا الحرب الصليبية الحدث التتويجي للقرن الحادي عشر، فإن الروح المحركة لرسالة جريجوريوس إنما تعد غريبة بالفعل، ويعد حسن نواياه لافتاً تماماً(٢٣٦). وإذا كان جريجوريوس غير مخلص في كلامه، فإن انعدام إخلاصه كان أريباً ومراعياً بما يكفي لكي يشير إلى وحدانية الإسلام، ولكي يتكلم عن "الإله" (لا المسيح الذي لا يتعبره الإسلام إلهاً) ولكي يذكرَ إبراهيم الذي يجله المسلمون. وتجادل التقديرات الإيجابية لرسالة جريجوريوس إلى الناصر بأن البابا صاغ لقاءً ممكناً بين المسيحية والإسلام (وبأنه قد فعل ذلك بأوضح شكل ممكن في العصور الوسطى اللاتينية)، وقد صوَّرته على أنه قام "بجهد واعٍ للتواصل مع الإسلام" أو حتى لإقامة تعايش سلمي بين المسيحيين والمسلمين(٢٣٧). وحتى في حالة صقلية، حيث أيد جريجوريوس الحرب ضد "الوثنيين"، فإنه قد حث الاستردادين على الامتناع عن كبائر الجرائم (*capitalibus criminibus*) والتفكير بأناة، بدلاً من ذلك، في كيفية جعل المسيحية (*christiani nominis culturam*) تبدو جليلة لدى "الوثنيين"(٢٣٨). وهو ما يوحي بأن جريجوريوس قد أراد للديانتين أن "تتعايشا بهدوء" وبأن المسيحيين يجب "بإيمانهم وبأعمالهم" أن يكسبوا لديانتهم "سمعة طيبة لدى المسلمين"(٢٣٩).

وفيما يتعلق بإسبانيا، لم يكن جريجوريوس متحمساً حماساً مسرفاً للاسترداد *reconquista*(٢٤٠). ومن المؤكد أنه قد اعتبر الامتلاك السارّاساني لإسبانيا انتهاكاً للحقوق المشروعة للقديس بطرس الرسول - أي، للبابا - في ذلك البلد. وكما قال، فإن "مملكة إسبانيا كانت تخص القديس بطرس الرسول منذ

الأزمنة القديمة"(٢٤١). لكن جريجوريوس لم يعتبر استرداد ذلك البلد من "أيدي الوثنيين" أفضل من الاحتلال الوثني إلاّ إذا أعاد البارونات المسيحيون المنتصرون ممارسة الحق الباباوي على إسبانيا. وبالنسبة لجريجوريوس، فإن السلطة الباباوية في حد ذاتها ليست خيراً تاماً، فهي عديمة القيمة ولا يمكن قبولها إلاّ إذا كانت عادلة، والظلم الذي يرتكبه الوثنيون محتمل أكثر من الظلم الذي يرتكبه مسيحيون. ومن ثم فقد أوضح للفرنسيين الذين سوف يكونون من بين الاستردادين *reconquistadores*: "ما لم تكونوا عازمين على مهاجمة تلك المملكة بموجب اتفاق عادل على حفظ حقوق القديس بطرس الرسول، فسوف نُلقي منعنا على محاولتكم الذهاب إلى هناك بدلاً من أن تعاني أمنا الكنيسة المقدسة والعالمية من خطايا واحدة من أبنائها كما من أعدائها"(٢٤٢). وقد كتب جريجوريوس السابع أيضاً أن الدين المسيحي في إسبانيا قد عاني ليس على أيدي السارّاسان وحدهم؛ فقد انحط "بعد أن تلوثت مملكة إسبانيا لوقت طويل بجنون /الهراطقة/ البرسكيليين وانحطت بسبب غدر الآريين وانفصلت عن الشعائر الرومانية عبر غزو القوط أولاً ثم غزو السارّاسان ثانياً"(٢٤٣).

وهنا لم يتحدث جريجوريوس عن السارّاسان لا بوصفهم ملوِّثين ولا مجانين ولا غادرين. وقد سلَّم جريجوريوس في مكان آخر بأن "هؤلاء الناس، بقدر وصول الإيمان إليهم، يراعون شرائعهم، حتى وإن كانت غير مفيدة في عصرنا لخلاص الأرواح ولا تُمجِّدُها ولا تؤكِّدها معجزاتٌ كتلك التي يشهد عبرها الملكُ الخالدُ دوماً على صدق شريعتنا". وهنا أيضاً، يمكن اعتبار هذا الكلام مجرد حيلة بلاغية للتشهير بأولئك المسيحيين الذين حولوا الدين المسيحي إلى "عرف شرير" واختزلوه "إلى موضوع للسخرية ليس فقط من جانب الشيطان وإنما أيضاً من جانب اليهود والسارّاسان والوثنيين"(٢٤٤). إلاّ أنه حتى مثل هذه البلاغة، ناهيك عن "التباس" جريجوريوس الديبلوماسي، قد طمسها خلفاؤه. فمع تغلب الحرب الصليبية، سادت لغة مختلفة. وانتهازية جريجوريوس السياسية - أو واقعيته - والتي يمثلها تعامله مع الناصر، قد خَلَفَتها الحربُ المقدسة. ومن ثم فإن موقفه من المسلمين كان مصيره أن يظل "بلا مثيل إلى الأزمنة الحديثة تقريباً"(٢٤٥).

ومن الجائز بالفعل أن واقع "عدد المسيحيين غير الكافي"، قد أرغم مسيحيين في "الدول الصليبية"، كوليم الصوري، على إعتماد "تسامح أوسع تجاه المسلمين المجاورين بأكثر مما كان مفهوماً في الغرب"(٢٤٦). لكن موقف جريجوريوس السابع قد ظل استثنائياً في الغرب اللاتيني. ثم إنه إذا كان وليم الصوري يبرز كمثال أول لـ "التسامح" المسيحي في الشرق الأوسط المحتل(٢٤٧)، فإن استثنائية جريجوريوس لم تكن مقصورة على الغرب. وفكرة "تسامح" وليم لا يمكن قبولها إلاّ بشيء من التحفظ. إذ يبدو أن وليم، في كتابه **تاريخ المآثر**، لم يكن يفعل أكثر من "إعادة صياغة الأفكار الغربية المقبولة، مع بعض المواد المستمدة خلفاً عن سلف من مصادر مسيحية عربية"(٢٤٨). ويبدو أنه كان أوسع دراية بدلاً من أن يكون أكثر "انفتاحاً على المستوى العقلي" من معاصريه في الغرب اللاتيني. واللغة التي استخدمها لوصف ديانة جيرانه المسلمين لا تستثيرنا بوصفها "متسامحة" بشكل خاص. فبالنسبة لوليم الصوري، كان محمد "أول أبناء الشيطان" الذي "أعلن زوراً أنه نبي مرسل من الرب". و"البذرة السامة" التي غرسها محمد "تغلغلت في الولايات بحيث إن خلفاءه قد استخدموا السيف والعنف، بدلاً من الدعوة والوعظ، لإرغام الناس... على اعتناق مباديء النبي الخاطئة"(٢٤٩). ومثل هذه التعليقات عن المسلمين إنما تدعم الملاحظة التي تذهب إلى أن الحرب ضد غير المؤمنين كانت التيمة الوحيدة التي تخللت مجمل **تاريخ** وليم الصوري الشهير(٢٥٠). وسواء كان وليم متسامحاً أم لا، فقد كان ممثلاً لعالم كانت آفاقه قد رسمها أوربان الثاني، لا جريجوريوس السابع.

وكانت الحرب الصليبية حرب أوربان لا حرب جريجوريوس. وكان أوربان الثاني جريجورياً تعوزه الحماسة فيما يتعلق بالحرب داخل الكنيسة وداخل الجماعة المسيحية(٢٥١). أمَّا عندما تعلق الأمر بالحرب ضد أعداء خارجيين، الأعداء خارج الكنيسة وخارج الجماعة المسيحية، فلم يكن جريجورياً على الإطلاق. ففي حين أن جريجوريوس قد قصر الحرب المقدسة على الجماعة المسيحية ووجهها ضد أعداء الكنيسة الداخليين، تصورها أوربان الثاني حرباً للجماعة المسيحية كلها ضد أعدائها الخارجيين(٢٥٢). لقد كان جريجوريوس

Kriegsmann، مسيحياً عسكري النزعة؛ وكان أوربان رجل سلام. وكان بوسع جريجوريوس أن يتصور الحرب وكذلك السلم، أي العلاقات الطبيعية، مع المسلمين؛ أمَّا أوربان صانع السلم فقد كان مدفوعاً إلى الحرب المقدسة ضدهم.

وقد نوقش إسهام أوربان الثاني في ابتكار الحرب الصليبية في أعمال أخرى(٢٥٣). ويكفي القول هنا إن إسهامه الأول قد تمثل "في الجمع بين عدد من الأفكار المقبولة والشعبية نسبياً في شكل جديد، شكل أسعده الحظ في إحراز نجاح مثير ومؤثر"(٢٥٤). وقد نَظَّمَ تلك الأفكار في مخطط لاهوتي - تاريخي ومن ثم أعطى معنى لتطورات فعلية في العالم المسيحي، موجهاً مسارها التالي بنجـــاح(٢٥٥). ومما يحتمل التكرار أن مما له أهمية رئيسية هنا هو أن أوربان الثاني كان بابا صانعاً للسلم(٢٥٦). فالحرب المقدسة الجديدة يستحيل تخيلها دون حركة السلام. وقد ربط أوربان الثاني بين الاثنتين ربطاً لا سبيل إلى فصم عـــراه(٢٥٧). وقد فهم، وساعد آخرين على أن يفهموا، أن السلام شرط حاسم للحرب الصليبية وأن الحرب الصليبية تحقيق للسلام؛ السلام المسيحي - السلام في الجماعة المسيحية، وبالجماعة المسيحية ومن أجل الجماعة المسيحية.

[1] *Gesta Dei per Francos* I,i (p. 124); *The Deeds of God*, 28. (I follow trans. in Cowdrey 1973, 294.)

[2] Riley-Smith 1993a, 136; Cole 1991, 27.

[3] Rousset 1945, 7.

[4] Ralph of Caen *Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana* I (quoted in Bull 1993, 4).

[5] Morris 1983, 79.

[6] Riley-Smith 1977, 16; Johnson 1997, 30, 43.

[7] Riley-Smith 1977, 11.

[8] Cf. Rousset 1942, 10-1; Dupront 1969, 19-20; Alphandéry 1954, 2, 9.

[9] Riley-Smith 1992, xxvii.

[10] Tyerman 1988, 21.

[11] Blake 1970; cf. chap. 3 n. 351.

[12] Villey 1942, 252; Riley-Smith 1977, 12; Constable 1953, 237 n. 130.

[13] Markowski 1984.

[14] Villey 1942, 256-62; Russell 1975, 206; Gilchrist 1985.

[15] Rilley-Smith 1992, xxvii; cf. Alphandéry 1954, 9.

[16] Dupront 1969, 32.

[17] Riley-Smith 1993a, chap. 4, especially 99, 107, 118; cf. McGinn 1978, 49f.

[18] Riley-Smith 1993a, 119.

[19] Cf. Dupront 1969, 32; Delaruelle 1980, 125.

[20] See Rousset 1945, 74; Constable 1953, 237.

[21] Schwerin 1937, 39, found *bellum* used only in Honorius III's and Innocent III's documents relating to the crusades.

[22] "Iustum est bellum, quod ex edicto geritur" etc. *Decretum*

C.XXIII q.1 c.1. In Isidore: "Iustum bellum est quod ex praedicto geritur" etc. *Etym.* XVIII,i,2.

[23] *Decretum* C.XXIII q.ii c.2-3.

[24] Villey 1942, 256.

[25] Riley-Smith 1992, 93.

[26] Riley-Smith 1992, 93; Brundage 1976, 106.

[27] Morris 1991, 277.

[28] Cardini 1992b, 387.

[29] For example, *iter Hierosolimitanum, Dominicum, sepulcri Domini; via Jesu-Christi, Dei, sepulcri Domini, sancta; expeditio Hierosolimitana, Dei.* See Rousset 1945, 70; Villey 1942, 248f.; Constable 1953, 237 n. 130. Pope Alexander III spoke of those who "visited" Lord's Sepulchre. Villey 1942, 213. For further expressions used in the papal crusading letters, see Schwerin 1937, 45.

[30] Cardini 1992b, 387.

[31] See Russell 1975, 173; cf. n. 71.

[32] Daniel 1989a, 6; cf. Riley-Smith 1993a, 139f.

[33] *Historia Iherosolimitana* Preface (p. 723); trans. in Riley-Smith 1993a, 140.

[34] See chap. 1 n. 306. Cf. Riley-Smith 1993a, 141f.; Cole 1991, 27f.

[35] Erdmann 1935, 1. For a more comprehensive characterization of holy war, see Johnson 1997, 37-42.

[36] Villey 1942, 21-2; Rousset 1945, 142.

[37] Russell 1975, 2.

[38] See Erdmann 1935, 51, 57; Becker 1988, 293, 352, 395; Rousset 1945, 148; Dupront 1969, 32.

[39] Bainton 1960, 148; cf. Fasoli 1968; Wallace-Hadrill 1975, 20.

[40] Cf. Rousset 1945, 101, 105f., 149; Villey 1942, 30; Dupront 1969, 33, 38-9.

[41] Dupront 1969, 39.

[42] *Gesta francorum* X,xxxix.

[43] Raymond of Aguilers *Liber,* 150-1 (trans. in Peters 1989, 214). Cf. *Gesta francorum* X, xxxviii; and the letter of Godfrey, Raymond, and Daimbert to the pope, Sept. 1099, Hagenmeyer, *Kreuzzugsbriefe*, no. XVIII,10 (p. 171): "[...] in porticu Salomonis et in templo eius nostri equitabant in sanguine Saracenorum usque ad genua equorum." The "Temple of Salomon" was the al-Aqsa Mosque in which there had never been Christian service. It is said that, in that building alone, nearly ten thousand Muslims were slaughtered. The Jews were burnt together with the synagogue in which they took refuge.

[44] See Bainton 1960, chap. 3; Russell 1975, 8f.; Johnson 1997, 34 (summarizing G. von Rad, *Holy War in Ancient Israel* [Grand Rapids, Mich., 1991]).

[45] Fasoli 1968, 26; Wallace-Hadrill 1975, 20.

[46] Fasoli 1968, 29.

[47] Brown 1996, 56.

[48] Russell 1975, 8; Morisi 1963, 156.

[49] Minucius Felix, a third-century apologist, for example, wrote that the Romans in their origin were "collected" by crime and grew by terror and ferocity, and that whatever they held, cultivated, and possessed was the spoil of their audacity and violence. *Octavius* XXV (ANF 6:188). Cf. Morris 1967, chap. 7.

[50] For the classic just war theory, see Bainton 1960, chap. 2; Russell 1975, "Introduction"; Barnes 1988 (and critical remarks in Markus 1983).

[51] Wallace-Hadrill 1975, 20.

[52] For analytical purposes, I discriminate between just war and holy war in Augustine's writings, which is problematic for it does not do justice to the complexity of his thought. Also questionable is looking at his ideas of war from the point of view

of the use made of them by later medieval authors; but since I am primarily concerned with this later use, I have adopted here this methodologically problematic approach. On Augustine's views on war and coercion, see especially Markus 1983; Brown 1972.

[53] See Markus 1983, 5 (referring to Augustine *Retractationes* II,33,1).

[54] Augustine to Publicola, A. D. 398, Letter XLVII,5.

[55] Augustine to Vincentius, A. D. 408, Letter XCIII,ii,6.

[56] *Contra Faustum Manichaeum* XXII,74 (NPNF, 1st ser., 4: 301).

[57] See Russell 1975, 17; Bainton 1960, 14, 92; Riley-Smith 1980, 185; Brown 1967; Morris 1967, 226.

[58] Letter XL,8.

[59] Letter XL,23; cf. 2 Cor 6.14-15 (see chap. 3 n. 139).

[60] Letters LXI,3; LXII,4.

[61] *Of the Christian Faith* II,xvi,136,141-3.

[62] Markus 1997, 81-2, 85, referring to *Epistolae* I,73; IV,25; XI,12.

[63] Erdmann 1935, 8, 10, 27; Gilchrist 1988; 1993, 65-9. Gilchrist is prominent among the scholars who have criticized Erdmann for overemphasizing the break in the Church's attitude to war brought about by the eleventh-century reform papacy and, linked with that, for playing down the ecclesiastical militarism in the two preceding centuries.

[64] Morisi 1963, 155.

[65] Cf. Vismara 1974, 62-3.

[66] Dupront 1969, 19; Villey 1942, 9, 263; Purcell 1975, 8.

[67] Tyerman 1988, 9.

[68] Villey 1942, 189, 227; Rousset 1945, 151, 194; Brundage 1976, 105; Leyser 1994, 193.

[69] Dupront 1969, 20; Cardini 1992b, 390-1. For Johnson 1997, 80, the first crusade "provides the archetypal conception of holy war in Western culture."

[70] Cardini 1992b, 390.

[71] Noth 1965, especially 87, 147. For analogous reasons — the absence of the "state" in religious warfare — one can neither speak of *heilige Kriege*, but only of *heilige Kämpfe*, in the Christian west in the first period of the crusading warfare. Ibid., 93, 139. Cf. n. 31.

[72] Partner 1996, 333; cf. Watt 1976. Johnson 1997 has nevertheless provided a systematic comparison of holy war idea in Christian and Islamic culture. Cf. Partner 1997, chap. 5.

[73] For example, L. Bréhier, *L'Église et l'Orient au moyen âge: Les croisades*; T. A. Archer and Ch. L. Kingsford, *The Crusades* (excerpts in Brundage 1964); Dérumaux 1953, 74; Nys 1894.

[74] Already Erdmann 1935, 27, questioned this assumption and provided the starting point for Noth 1966. Cf. Brundage 1976, 103; Becker 1988, 362-3; Daniel 1989a, 35; J. J. Saunders, *Aspects of the Crusades* (in Brundage 1964, 58). For a refutation of a subset of the thesis that the crusades were a response to *jihad* — that the Christian military orders took as their model the Islamic institution of *ribat* (defined as a fortified convent, built in border area, whose inmates combined a religious way of life with fighting against the enemies of Islam) — see Forey 1992, 8f.

[75] Villey 1942, 15; Rousset 1945, 15 (both criticizing Erdmann 1935).

[76] For example, Sicard 1969, 82; but also, occasionaly, Becker 1988; Russell 1975; Daniel 1989a.

[77] Brundage 1976, 117; Johnson 1997, 43.

[78] Johnson 1981, xxv-xxvi (questioning the classification in Bainton 1960, 14). See also Johnson 1997, especially 42f.

[79] For example, Vanderpol 1911, 167f.; 1919, 218f. Cf. Regout 1934, 49, that the crusades' legitimacy was never questioned by the contemporaries: "Comme causes justes sont invoquées: la

défense de la Chrétienté contre l'attaque ou la menace directe du côté des Sarrazins, la protection des croyants contre une agression criminelle lors de leur visite à la Terre Sainte, la reprise des lieux saints qui avaient été injustement ravis aux Chrétiens. Donc ici aussi: defendere, repetere res, ulcisci."

[80] Mayer 1993, 15; Schwinges 1977, 221-30, especially 226.

[81] Russell 1975, 2, 38-9; Gilchrist 1985, 41.

[82] Riley-Smith 1977, 16; Russell 1975, 2; Brundage 1976, 100, 116; 1969, 29; Cowdrey 1976, 10-1, 27.

[83] Dérumaux 1953, 68.

[84] This is how Bainton 1960, 148, summarized the logic of the Puritan revolutionary saints: "How can the prince determine the justice of a holy war? If it is holy, it is holy no matter what prince, parliament, or people may say to the contrary."

[85] Erdmann 1935, 276.

[86] See Rousset 1945, chap. 6. Pirenne fell victim to this mythology "with a complacency alarming in a great historian." Hentsch 1992, 18.

[87] Douglas 1969, 92.

[88] Erdmann 1932, 413; cf. Haskins 1967, 267.

[89] *Historia Iherosolimitana* I,i (p. 728); Peters 1989, 3.

[90] Rousset 1945, 133.

[91] *Fredegarii Chronicorum Continuationes* 51 (pp. 118-9). See Borgolte 1976, chap. 1.

[92] Einhard *The Life* xvi.

[93] On Carolingian relations with Muslim rulers, see Borgolte 1976; Buckler 1931; cf. Pirenne 1937, 140; Herrin 1987, 299-300; Riché 1993, 115.

[94] Kritzeck 1964, 16 (referring to Buckler 1931).

[95] Morisi 1963, 164.

[96] Delaruelle 1980, 3-11; Morisi 1963, 164; Morrison 1964, 29;

Riché 1993, 303; Fichtenau 1978, 57; Brown 1996, 256.

[97] Erdmann 1935, 19; Delaruelle 1980, 11f.; Rupp 1939, 29.

[98] Morisi 1963, 158. For the extension of this concept to the *defensio christianitatis*, see Rupp 1939, 38f.

[99] See *Conc. parisiense VI* I,ii-iii (MGH Concilia 2.2: 610); cf. Mansi 14: 537-8; Jonas of Orleans *Le métier du roi* I (lines 5-16); *Conc. aquisgranense II* Praefatio (Mansi 14: 673); more sources are cited in Morrison 1964, 45f.; cf. Robinson 1988, 288, 298; Ladner 1983, 139-40; Carlyle and Carlyle 1903-36, 1: 190f.; Gierke 1913, 10, 103; Tellenbach 1991, 63; Gilson 1963, 205-6; Morrison 1964, 45 n. 30, 50; Dubreucq 1995, 64-5, 74, 109; Canning 1996, 50.

[100] On *populus christianus*, see Rupp 1939, 28-9.

[101] Wallace-Hadrill 1983, 187. Cf. McKitterick 1983, 71; Nelson 1988, 230; Brown 1996, 273.

[102] Charlemagne to Leo III, A. D. 796 (Alcuin *Epistolae* no. 93, p. 137; trans. in Wallace-Hadrill 1983, 186). Cf. Cantor 1963, 145-6; see also Morisi 1963, 166-7; Nelson 1988, 221; Delaruelle 1980, 17-8.

[103] For an excellent survey of the historiographic discussion of Christianization, see Van Engen 1986.

[104] Gregory of Tours *The History* II,30-1,37.

[105] "Non enim gladius hominis, sed gladius Dei est, qui pugnat." MGH Epp. 3: 491. Cf. chap. 3 nn. 68-70.

[106] Fichtenau 1978, 63.

[107] See Wallace-Hadrill 1983, chap. 13, especially 245f.; Riché 1993, 304; Brown 1996, 256.

[108] Morisi 1963, 164, 169.

[109] Leyser 1994, 191, speaks of "the total secularity" of Einhard's story about the Carolingian wars against the Avars. See Einhard *The Life* vii-viii.

[110] Morisi 1963, 170; Erdmann 1935, 20; Leyser 1994, 189.

111 Leyser 1994, 190.

112 Alcuin to the brothers of the holy community of the dearly loved church of York etc., A. D. 795, *Epistolae* no. 43 (p. 89); *Alcuin of York*, 4.

113 Alcuin to King Charles, A. D. 796, *Epistolae* no. 110 (pp. 157-8); *Alcuin of York*, 72-3.

114 Alcuin to Arno; Alcuin to Megenfrid, A. D. 796, *Epistolae* nos. 107, 111 (pp. 154,161); *Alcuin of York*, 74-5.

115 Delaruelle 1980, 26.

116 Villey 1942, 27.

117 Cf. Wallace-Hadrill 1962, 146.

118 Brown 1996, 274.

119 Cf. Boniface to Pope Zacharias, A. D. 742 (*Letters of Saint Boniface*, 80).

120 Cf. Erdmann 1935, 20.

121 Wallace-Hadrill 1983, 181.

122 See Wallace-Hadrill 1983, 418; cf. Nelson 1988, 218; Koebner 1961, 24, 27; Folz 1969, 47; Fichtenau 1978, 62-3.

123 Wallace-Hadrill 1983, 184.

124 Morrison 1969, 378.

125 McKitterick 1983, 62.

126 Erdmann 1935, 20; Morisi 1963, 169.

127 For the idea of "Christian empire," cf. Nelson 1988, 211; Beumann 1981, 532, 566; Folz 1969, chap. 2; Koebner 1961, chap. 2.2; Schramm 1992, 14f.; Fichtenau 1978, 64-5; Wallace-Hadrill 1983, 187; Vereker 1964, 67; Munz 1969, 25; Morris 1967, 221f.; Dubreucq 1995, 64f.; on the notion of a "theocratized ruler," whose person was sacred *ex officio*, cf. Fichtenau 1978, 56; Ullmann 1973, 271-4; Kern 1968, 44; for a critique of the *rex-sacerdos* (*Priesterkönigtum*) thesis, see Fichtenau 1978, 56-61; Morrison 1964, 27-8; 1969, app. B.

[128] Charlemagne to Leo III, A. D. 796 (Alcuin *Epistolae* no. 93 [pp. 137-8]; trans. in Wallace-Hadrill 1983, 186).

[129] For these types of war, see Villey 1942, 45-8.

[130] Riché 1993, 311, wrote that Carolingian wars against the pagans "presaged the notion of holy war that fully emerged [...] in the eleventh century."

[131] Villey 1942, 48-9.

[132] Gilchrist 1988, 179, 181; 1993, 65-8.

[133] Morisi 1963, 171.

[134] Leo to the Frankish army, A. D. 853 (Epistola 28, MGH Epp. 5: 601). Since this became one of the most widely cited texts by the canonist of the later Church reform, the idea of struggle against the pagans as a holy work may be considered a commonplace in the Middle Ages. Cf. Villey 1942, 29; Brundage 1969, 22; Gilchrist 1988, 182 n. 43.

[135] Partner 1972, 67; Engreen 1945, 323 n. 6.

[136] John to the bishops in Louis's realm, A. D. 879, *Epistolae et decreta* no. 186 (col. 816).

[137] See Rupp 1939, 37f.; Becker 1988, 365-8; Delaruelle 1980, 24-41, especially 39; Erdmann 1935, 23; Villey 1942, 29; Rousset 1945, 44; Brundage 1969, 23; Morisi 1963, 172.

[138] R. Barber 1982, 214; Partner 1972, 82; Gilchrist 1988, 183.

[139] Liudprand of Cremona *Chronicle* 10 (p. 165); see Partner 1972, 86-9.

[140] Morisi 1963, 172; Gilchrist 1988, 184.

[141] Gilchrist 1988, 184; Cowdrey 1983, 108; Erdmann 1935, 101.

[142] Brundage 1976, 99-100; 1969, 29.

[143] Brundage 1976, 100. Villey 1942, 256, calls Hostiensis "le père de la théorie juridique de la croisade"; Gilchrist 1985 consents; Russell 1975, chap. 4, detects the beginnings of juridical conceptualization of the crusade in the Decretists' works,

especially in Hugguccio, but agrees with Villey about Hostiensis (op. cit., 206). But cf. Constable 1953, 248f., especially 254, that Pope Eugenius III's crusading bulls from 1146-47 can be seen as marking the emergence of the crusade "as a Christian institution rather than a mere historical event."

[144] Morris 1991, 143.

[145] Gilchrist 1985, 41.

[146] Gilchrist 1985, especially 39, 41; 1988, 177; Pacaut 1953; Brundage 1991.

[147] Sprandel 1962, 140, 141 n. 14, 161. Hehl 1980, 11-2, has questioned Sprandel's interpretation of the evidence but nevertheless concluded that Ivo's attitude toward the crusade was "neutral."

[148] See Hehl 1980, 10-2.

[149] "Longe est dissimilis haec militia (Christiana) mundanae militiae. [...] Gloria nostra intus non foris est." Quoted in Sprandel 1962, 141 n. 14.

[150] Brundage 1976, 102; Höffner 1972, 64-5.

[151] Brundage 1976, 103; Morisi 1963, 223; Russell 1975, 36.

[152] See Gilchrist 1988, 176-8.

[153] Brundage 1969, 29.

[154] Cowdrey 1976, 29; Erdmann 1935, 87 (who uses the expression *hinweggesetzt*). Cf. Mayer 1993, 16.

[155] Gilchrist 1985, 41.

[156] Rousset 1945, 194; Morisi 1963, 170-1; Cardini 1974, 221.

[157] Cardini 1974, 221.

[158] Augustine to Boniface, A. D. 418, Letter 189,6. Cf. *De civitate Dei* XIX,12; Gratian *Decretum* C.XXIII q.i c.6.

[159] Cf. Rousset 1945, 176; Delaruelle 1980, 122; Riley-Smith 1993a, chap. 4; Morris 1984.

[160] Cf. *Cur deus homo* Dedicatory letter to Pope Urban II; Preface;

I,i,iii-iv,vi,viii.

[161] See Schwinges 1977, 58f., referring to J. Gauss, "Anselm von Canterbury und die Islamfrage," *Theologische Zeitschrift* 19 (1963); id., "Anselm von Canterbury: Zur begegnung und Auseinandersetzung der Religionen," *Saeculum* 17 (1966). See also "Anselm von Canterburys Weg zur Begegnung mit Judentum und Islam," in Gauss 1967.

[162] Abulafia 1995, 43; Southern 1990, 199, 201. But Southern, ibid., and Morris 1991, 363, believe that Anselm targeted the Jews. Cf. *Cur deus homo* II,xxii.

[163] Abulafia 1995, 43-4.

[164] Cf. Gauss 1967, 109.

[165] Southern 1990, 255, 265f., chap. 12

[166] Tyerman 1988, 18-9. But see Cowdrey 1995, 727 n. 20, that Anselm rejoiced in the setting up of the Latin kingdom of Jerusalem under Baldwin, with whom he is said to have stood in close contact (Gauss 1967, 109).

[167] *Epistola* 117 (quoted in Hehl 1980, 12; Southern 1990, 169).

[168] *Epistola* 195 (quoted in Bredero 1994, 101). For a monk of Corbie, dissuading his Master from joining the second crusade, the "Jerusalem here below may be likened to human intercourse with animals." (Quoted ibid., 102).

[169] See Hehl 1980, 13.

[170] Brundage 1991, 178.

[171] Cf. Dupront 1969, 45.

[172] "[T]he greatest — from the spiritual point of view perhaps the only — turning point in the history of Catholic Christendom." Tellenbach 1991, 164.

[173] Cowdrey 1976, 19.

[174] Riley-Smith 1977, 16-7.

[175] For a survey of historiographical literature on Gregory VII,

see Robinson 1985; cf. Kaufman 1990, 189f.

[176] See chap. 1 n. 91.

[177] Laarhoven 1959-61, 92; Morris 1991, 146; see chap. 1 nn. 90, 158.

[178] Douglas 1969, 101.

[179] See chap. 1 n. 159.

[180] Gibbon *Outlines of the History of the World* (*The English Essays*, 168); Mayer 1993, 19.

[181] Erdmann 1935, 165, cf. 135; a different view: Fliche 1920, 28, 35f., 60.

[182] Robinson 1978, 98; cf. Erdmann 1935, chap. 8.

[183] Becker 1988, 307f.; Capitani 1992, 177, disputes the legitimacy of this question.

[184] In opposition to the view prevalent among historians, I am following the interpretation in Becker 1988.

[185] Becker 1988, 333; on Urban's dealings with Christian powers, see id. 1964, 113-254.

[186] Morris 1991, 146.

[187] Brundage 1976, 105.

[188] See Gregory to Bishop Hermann of Metz, 15 March 1081, *Register* VIII,21 (p. 557); *Correspondence*, 172. Cf. Laarhoven 1959-61, 38, for further expressions of this dichotomy.

[189] Laarhoven 1959-61, 37.

[190] Gregory to all the faithful, July-Nov. 1084, *Epp. Vagantes* no. 54.

[191] The *Dictatus Pape* XXII, XIX [XVIIII], *Register* II,55a (pp. 207, 206).

[192] Peter Damian*Opuscula 20* (PL 145: 443). Cf. Blumenthal 1988, 72; Morrison 1969, 287.

[193] See *Actus Mediolani, de privilegio Romanae ecclesiae, ad Hildebrandum* (PL 145: 91); Peter Damian to Cadalus, *Epistolarum*

I,xx (PL 144: 241): "Preterea si eos sacri canones haereticos notant, qui cum Romana ecclesia non concordant." Cf. Tellenbach 1991, 116 n. 1; Blumenthal 1988, 72.

[194] "Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae ecclesiae." *Dictatus pape* XXVI, *Register* II,55a (p. 207).

[195] *Liber canonum contra Heinricum quartum* 6 (quoted in Arquillière 1934, 329).

[196] Cf. Gregory to Abbot Hugh of Cluny, 7 May 1078, *Register* V,21 (p. 385); to Bishop Hermann of Metz, 25 Aug. 1076, *Register* IV,2 (p. 293).

[197] Morris 1991, 110.

[198] Gregory to all the faithful, July-Nov. 1084, *Epp. vagantes* no. 54.

[199] Gregory to Hermann of Metz, 15 March 1081, *Register* VIII,21 (p. 559); *Correspondence*, 173; cf. Gregory to Henry IV, Sept. 1075, *Register* III,7 (p. 257); Leyser 1965, 58.

[200] Gregory to all the faithful, July-Nov. 1084, *Epp. vagantes* no. 54.

[201] Cf. Arquillière 1934, 312f.

[202] *Collectio canonum* XIII,29 (Pásztor 1987, 421); cf. Erdmann 1935, 228; Stickler 1947, 252.

[203] *Collectio canonum* XII,44-6,53,60,68-70 (Cushing 1998, 187-90, 192); cf. Stickler 1947, 251.

[204] *Liber de vita Christiana* II,43; VII,16,28; X,79; see also chap. 1 nn. 98, 173.

[205] *Ad Geberhardum liber*, 381.

[206] Ibid., 381.

[207] Gregory to Abbot Hugh of Cluny, 22 Jan. 1075, *Register* II,49 (p. 189).

[208] Cf. Anselm of Lucca, *Collectio canonum* XII,53 (Cushing 1998, 189).

[209] Erdmann 1935, 155, 246; Becker 1988, 315; cf. Villey 1942, 62-3; Daniel 1975, 250.

[210] Gregory to Count William of Burgundy, 2 Feb. 1074, *Register* I,46 (pp. 70-1), *Correspondence*, 23; to Henry IV, 7 Dec. 1074, *Register* II,31 (p. 166), *Correspondence*, 57; to Countess Matilda of Tuscany, after 16 Dec. 1074, *Epp. vagantes* no. 5; for a detailed treatment, see especially Cowdrey 1982; cf. Delaruelle 1980, 90f.; Erdmann 1935, 149f., 275; Becker 1988, 294f.

[211] Riley-Smith 1977, 75.

[212] Brundage 1969, 27; Mayer 1993, 20; Riley-Smith 1993a, 8.

[213] See Gregory to Count William of Burgundy, 2 Feb. 1074, *Register* I,46 (pp. 70-1), *Correspondence*, 23; Cowdrey 1982, 30, 31; 1983, 122f.; Douglas 1969, 159; Fliche 1920, 42.

[214] Cowdrey 1982, 40; Becker 1988, 300; Riley-Smith 1977, 75.

[215] Riley-Smith 1993a, 8; Mayer 1993, 20.

[216] Fliche 1920, 41, 46; Becker 1988, 295 n. 46.

[217] Becker 1988, 293.

[218] Cowdrey 1988, 489.

[219] For example, Gregory to French barons, 30 Apr. 1073, *Register* I,7 (p. 11); Gregory's summons to defend Constantinople, 1 March 1074, *Register* I,49 (p. 75); Gregory to Emperor Henry IV, 7 Dec. 1074, *Register* II,31 (p. 166). Cf. Hettinger 1993, 171.

[220] Gregory to Countess Beatrice, 16 Oct. 1974, *Register* II,9 (p. 139); to all the faithful, July-Nov. 1084, *Epp. vagantes* no. 54.

[221] Schwinges 1977, 135; on "pagani," 90f., 136; cf. Kedar 1984, 57.

[222] Gregory to Bishop Berengar of Gerona, 2 Jan. 1079, *Register* VI,16 (p. 421).

[223] Cowdrey 1998, 494.

[224] See Courtois 1945; Hettinger 1993, chap. 4.

[225] Becker 1988, 293 (specifically referring to Gregory's letter to

Archbishop Cyriacus of Carthage, June 1076, *Register* III,19 [p. 285]).

[226] Gregory to the clergy and people of Carthage, 15 Sept. 1073, *Register* I,22 (pp. 37-8).

[227] Gregory to Bishop Cyriacus of Carthage, 15 Sept. 1073, *Register* I,23 (p. 39).

[228] Kedar 1984, 56.

[229] Cf. Gregory to Archbishop Cyriacus of Carthage, June 1076, *Register* III,19 (p. 285).

[230] Gregory to Bishop Cyriacus of Carthage,15 Sept. 1073, *Register* I,23 (p. 39).

[231] Gregory to the clergy and people of Buzea (Bougie), May [or June] 1076, *Register* III,20 (pp. 286-7).

[232] See Courtois 1945; Cowdrey 1977.

[233] Gregory to Anazir, King of Mauretania, [1076], *Register* III,21 (p. 288); trans. in Cowdrey 1998, 493-4.

[234] Courtois 1945, 224, 226 (speaking of Gregory's "savant opportunisme"). On the Mahdia campaign, see chap. 1 n. 234.

[235] Kedar 1984, 57.

[236] Courtois 1945, 103; Cowdrey 1998, 494.

[237] Schwinges 1977, 135; Daniel 1993, 46-7; Becker 1988, 294; cf. Delaruelle 1980, 73-4 n. 91.

[238] Gregory to Archbishop Arnald of Acerenza, 14 March 1076, *Register* III,11 (p. 272).

[239] Cowdrey 1998, 490.

[240] Becker 1988, 288.

[241] Gregory to the Barons of France, 30 Apr. 1073, *Register* I,7 (p. 11); *Correspondence*, 6.

[242] Gregory to id., 30 Apr. 1073, *Register* I,7 (pp. 11-2).

[243] Gregory to the Kings of León and Castile, 19 March 1074, *Register* I,64 (p. 93); *Correspondence*, 29.

[244] Gregory to all the faithful, July-Nov. 1084, *Epp. vagantes* no. 54; cf. n. 198.

[245] Daniel 1993, 136; 1975, 251; Rousset de Pina 1952, 178. Gregory VII's formulation about *unum Deum* from the letter to an-Nasir ressembles the position taken by the Second Vatican Council. Cf. Hettinger 1993, 167 n. 108.

[246] Purcell 1975, 11.

[247] As argued in Schwinges 1977.

[248] Morris 1991, 286.

[249] *History of Deeds* I,i (1: 60).

[250] Edbury and Rowe 1990, 167.

[251] Becker 1988, 324.

[252] Cf. Vismara 1974, 73; Erdmann 1935, 284.

[253] See especially Becker 1988; Cowdrey 1970a; Erdmann 1935, chap. 10; Delaruelle 1980, 99f.; Cole 1991, chap. 1; Riley-Smith 1993a, chap. 1.

[254] Brundage 1976, 105.

[255] Becker 1988, 273, 331, 333f., 351-3, 376.

[256] Ibid., 277f., 330.

[257] Keen 1987, 97.

الفصل الثالث
الجماعةُ المسيحية والحربُ الصليبية

كانت الجماعةُ المسيحية، *christianitas*، شكل الوحدة الغربية الذي انبثق في أوج العصر الوسيط. وقد تحدث كُتَّاب العصر الوسيط عن الجماعة المسيحية عندما كانوا يتحدثون عن أنفسهم وحضارتهم(١). وقد وصف الناس أنفسهم بأنهم أهالي الجماعة المسيحية عندما كانوا يرغبون في الإشارة إلى "حدود مجتمع أوسع من قريتهم أو أبرشيتهم أو كونتيتهم أو دوقيتهم أو مملكتهم"(٢). وكانت الـ *Christendom* المصطلح الأكثر شيوعاً للأراضي التي يسكنها المسيحيون اللاتين، وهو مصطلح يشير إلى "جماعة من الدول والأمم المتحدة بدينها المشترك"، أو، ببساطة، "المجتمع المسيحي"(٣). وقد أسبغ مفكرو العصر الوسيط على فكرة الجماعة المسيحية آمالهم في وحدة زمنية وروحية في هذا العالم(٤).

على أن مصطلح الـ *christianitas* له تاريخ أطول من قوام المسيحيين اللاتين الاجتماعي الواعي بنفسه والذي يشير إليه(٥). فخلال عهد باباوية يوحنا الثامن، في الشطر الثاني للقرن التاسع، بدأ استخدام المصطلح بشكل أكثر تواتراً وبدأ يكتسب المعنى الاجتماعي لـ "مجتمع مسيحي زمني يسبغ عليه الحيويةَ والنشاطَ المجتمعُ المسيحي الروحي"(٦). إلاَّ أنه بالنسبة ليوحنا الثامن، كان مجتمع المسيحيين الموحَّد هذا روحياً بالأساس (وإن لم يكن روحياً فقط). فمفهومه للـ *christianitas* كان غامضاً؛ لقد كان مرادفاً للمفهوم الذي يعتبر الكنيسة الجسد الروحي للمسيح(٧) وهو لم يتجاوز معنى وحدة العقيدة، أي، المسيحية، *christianismus*(٨). وعلى مدار قرنين تقريباً بعد موت يوحنا في عام ٨٨٢، كانت كلمة *christianitas* قد تلاشت من الاستخدام إلى حد بعيد، لكنها عاودت الظهور مع باباوية الإصلاح في القرن الحادي عشر(٩). ففي بيانات جريجوريوس السابع تزايد استخدام المصطلح، لكن فكرة الجماعة المسيحية كانت ماتزال

تفتقر إلى تعبير واضح عنها(١٠). ومن جريجوريوس السابع فصاعداً، تواترت كلمة *christianitas* وكلمات متصلة بها تواتراً أوسع، وفي تلك الفترة بدأ المصطلح يحقق "دلالته الحقيقية"(١١). وقد ترافق أوج الـ *christianitas* مع صعود المَلَكية البابوية، و"انتصرت"(١٢) فكرة الجماعة المسيحية أخيراً في عهد باباوية اينوشنتيوس الثالث، الذي ربما كان أقوى الملوك الباباويين. وتكمن هذه الفكرة في مركز نظرة وأعمال اينوشنتيوس السياسية(١٣).

ويجد المرء التعبير الكامل عن مفهوم الـ *christianitas* في مدونات أخبار الحملات الصليبية، حيث كانت الكلمة شائعة الاستخدام(١٤). وهذا مفهومٌ بمجرد ما أن ندرك أن مفهوم الجماعة المسيحية كان أول ما تشكل بين مختلف الشروط المسبقة للحركة الصليبية ـ وكذلك آخرها تلاشياً(١٥). والحال أن مفهوم الجماعة المسيحية الذي كان شرطاً مسبقاً للحرب الصليبية قد تحقق مع الحرب الصليبية(١٦). ويمكن اعتبار شن الحرب الصليبية مؤشراً على المرحلة الرمزية التي أصبحت عندها الجماعة المسيحية "واقعاً حياً"، حين تحولت إلى ما يمكن اعتباره مجتمعاً(١٧).

"لقد وجدت الجماعة المسيحية (وفكرة الجماعة المسيحية) أقوى تعبير عنها في الحرب الصليبية؛ فقد أعلتْ الحربُ الصليبيةُ الجماعةَ المسيحية، ورفعتها إلى أعلى ذرى الحمية"(١٨). وقد جاءت الجماعة المسيحية والحرب الصليبية إلى الوجود معاً: لقد "خُلقتا معاً، في عملية خلق متبادل"(١٩). وكانت الجماعة المسيحية قد تطورت الآن إلى ما وراء مجرد هوية لها عقيدة وطقوس الديانة المسيحية لتصبح واقعاً اجتماعياً دينامياً، قوةً دنيوية. والحال أن جماعة كفاحية من المسيحيين قد جرى توجيه أفكارها وإرادتها نحو الأرض المقدسة وإغراقها في النضال ضد المسلمين، الذين أصبحوا الآن يُعتبرون "أعداء الرب والجماعة المسيحية المقدسة"(٢٠). وكانت الجماعة المسيحية هي الشعب المسيحي (*populus Christianus*)، المتحد تحت سلطة البابا العليا. و"قد شكلت السلطة الباباوية على الشعب المسيحي الواقع الذي نسميه بالجماعة المسيحية"(٢١). وكان الشعب المسيحي المترابط بوصفه الجماعة المسيحية ذا مسعى دنيوي مشترك

وحائزاً لجيش مشترك ومقاتلاً من أجل الصالح المشترك (*res publica*) المسيحي(٢٢). وكانت الجماعة المسيحية هي العالم المسيحي في زحف عسكري ضد الوثنية(٢٣).

والحال أن خلق الجماعة المسيحية المقدسة، *sainte crestienté*، من خلال الحرب المقدسة وتشكيل هويتها في الحرب المقدسة إنما يجب النظر إليه من منظورين يكمل أحدهما الآخر: توحيد المسيحيين اللاتين والاستقطاب بينهم والعالم الخارجي. فالأول كان تطوراً منطقياً لسعي حركة السلام إلى الوحدة المسيحية. والثاني كان نتاجاً لخلق عدو مشترك، وهو خلق أرسيتْ أسسهُ أيضاً من جانب صانعي السلم في القرن الحادي عشر.

الاتحاد الغربي الأول: جبهة مشتركة ضد الوثنيين

وجد المسيحيون اللاتين طريقهم إلى أنفسهم باعتبارهم الجماعة المسيحية من خلال صنع السلم. فالكيان الجماعي الذي سوف يصبح الجماعة المسيحية كان قد بدأ يبدي سمات واضحة في مساعي **سلام الرب** و، خاصة، **هدنة الرب**(٢٤). وكانت الجماعة المسيحية "سلاماً، *Pax*، واسعاً"(٢٥). وكما رأينا في الفصل الأول، فإن القوانين الكنسية لمجمع السلم في ناربون قد أعلنت أنه "لا يحق لمسيحي قتل مسيحي آخر، فمن يقتل مسيحياً لا شك أنه يسفك دم المسيح"(٢٦). وقد اعتمد البابا أوربان الثاني على منجزات حركة السلام واستكمل الحركة. وجَدَّدَ مبادئ مجمع ناربون بتعميمها(٢٧). إلاّ أنه في دعوة أوربان في مجمع كليرمون للسلام الصليبي، فإن صورة سفك الدم المسيحي، والتي كانت قد دفعت أكابر الكنيسة في ناربون إلى تحريم قتل المسيحيين للمسيحيين تحريماً قاطعاً، قد اتخذت بعداً أوسع.

وشأنه شأن أسلافه صانعي السلم، شجب أوربان الثاني الحرب بين الأشقّاء في الغرب. لكنه، كما ذكر بالدريك من دول، طَبَعَ أيضاً في أذهان مستمعيه صورة "الأذى الشديد والمكابدات الرهيبة" التي يعاني منها المسيحيون الشرقيون،

واصفاً إياهم بـ "اخوتنا، أعضاء جسد المسيح". فالمسيحيون الشرقيون هم "اخوة" المسيحيين اللاتين "في الدم"، وقد "ولدوا من عين الرحم الدي ولدتم منه، فأنتم أبناء المسيح الواحد والكنيسة الواحدة". ومعاناتهم على أيدي المسلمين، التي تحدث عنها البابا، لا تفتقر كالعنف فيما بين المسيحيين في الغرب، ففي الحالتين يراق الدم المسيحي. وقال البابا، مشيراً إلى أورشليم وأنطاكية ومدن شرقية أخرى: "إن الدم المسيحي الذي افتداه المسيح قد أريق" (*Effunditur sanguis Christianus, Christi sanguine redemptus*). هكذا اعتقد، أو أراد لمستمعيه أن يعتقدوا. ولزيادة التأثير على مستمعيه، أضاف أوربان صورة نابضة: "إن اللحم المسيحي، المماثل للحم المسيح، إنما يتعرض لإساءات مروعة ولاستعباد رهيب"(٢٨). وكان تعبيره عن هذه الأخوة في الدم ـ تأسيس الوحدة المسيحية في الدم(٢٩) ـ حاملاً هو نفسه لسفك الدم.

فقد وسعت صورةُ المسيحيين الشرقيين المكابدين ما كان منتظراً من المسيحيين الغربيين. فإنهاء سفك الدم المسيحي يتطلب الآن ما هو أكثر من تحقيق السلم بين المسيحيين: إنه يتطلب الحرب ضد أعدائهم. وكان السلم والحرب مرتبطين ارتباطاً حميماً ـ ليس في الحرب من أجل السلم بل في حرب سلم. فالسلام الذي اعتزم أوربان الثاني تحقيقه لأجل المسيحيين لم يكن يعني نزع السلاح (إنّ استخدمنا مصطلحاً من زماننا)، بل تصعيد العسكرة بإعادة توجيه النشاط العسكري إلى العالم الخارجي. وكانت الجماعة المسيحية قلعة قبل زمن طويل من التعبير في أيامنا عن انشغال البال بـ "أوروبا القلعة"(٣٠). فسلام الجماعة المسيحية كان سلاماً في القلعة المسيحية، وهو ما يعني الحرب على من هم خارج الأسوار: *Intus pax, foris terrores*(٣١). وتحويل الحروب الداخلية فيما بين المسيحيين إلى الحرب المقدسة المسيحية الجديدة هو الذي خلق وحدة الجماعة المسيحية، من المسيحيين المزقين داخلياً. وربما جاز بالفعل تسمية الجيش الصليبي بـ "الاتحاد الغربي الأول"، وقد رمز تكوين هذا الجيش بالفعل إلى "تقدم مثير نحو السلم والوحدة الأوروبيتين"(٣٢). فالحرب الصليبية قد منحت الجماعة المسيحية السلام والوحدة(٣٣).

وكان السلم والوحدة هاتان ذاتا طبيعة مزدوجة: فلو فسرناهما تفسيراً سلبياً فسوف نجد أنهما قد دعيا إلى نوع من السلبية: هجر الحروب فيما بين الأشقاء. ولو فسرناهما تفسيراً إيجابياً فاعلاً فسوف نجد أنهما قد وجدا تعبيراً عنهما في النضال ضد عدو مشترك. وقد أوصى السلام جماعة الاخوان المسيحيين *Fraternité*(٣٤)، بخوض الحرب ضد من لا ينتمون إلى الأسرة المسيحية. وهكذا أصبح المجتمع المسيحي واعياً بنفسه من خلال التعبئة في سبيل الحرب المقدسة. "عندما تصبح الجماعة المسيحية واعية بنفسها ككيان سياسي - ديني، فهناك الحرب. ومن ثم فإن الحرب الصليبية إنما تظهر بوصفها صيرورة وعي الجماعة المسيحية"(٣٥). والحرب التي تشنها "الجماعة المسيحية المقدسة" لا يمكن إلاّ أن تكون مقدسة، وهذا العمل المقدس هو العمل المشترك للمسيحيين الغربيين. وفي مقاصدها وإدراكها الخيالي لذاتها، كانت الحرب الصليبية تعبيراً عن الوحدة المسيحية التي كانت الأولى تخلقها أيضاً(٣٦).

وقد استندت دعاية أوربان الثاني الصليبية إلى فكرة "رابطة الجماعة المسيحية كلها" الموجهة ضد الوثنيين، وكانت الحرب الصليبية هجوماً شاملاً، جبهة مشتركة ضد الوثنيين(٣٧). لقد تغيرت صيحة المعركة. فبدلاً من القتال من أجل "الدفاع عن الكنيسة"، قاتل المسيحيون الآن من أجل "تحرير الجماعة المسيحية"(٣٨)؛ لقد حلّتْ الحرية *libertas* محل الدفاع *defensio*(٣٩). والحال أن المصادر المعاصرة التي تناقش الحرب المقدسة الجديدة إنما تفيض بكلمتي الحرية *libertas* والتحرير *liberatio*، وكان **التحرير** هو الكلمة الأكثر تواتراً على لسان البابا أوربان عندما دعا إلى الحرب الصليبية(٤٠). وقد شملت تحرير الشعب، أي أعضاء الكنائس الشرقية النصارى، كما شملت تحرير الأرض، الأماكن المقدسة. فحيثما كان هناك دم - دم المسيح الذي يوحِّد جميع المسيحيين - لا مفر من أن تكون هناك أيضاً الأرض: الأرض التي قَدَّسها دم المسيح.

وقد خرج المسيحيون، المتساوون في المسيح، الإخوة في الإيمان، إلى حرب من أجل التحرير. وأصبح التخلي عن القلنسوة الفريجية لارتداء إكليل الشهادة والتخلي عن البيرق ثلاثي الألوان *tricolore* لرفع الصليب مسألة تاريخ أحداث

دنيوية واقعية *histoire événementielle*. لقد جرى شق ساحة جديدة في القرن الحادي عشر. والشيء المحوري في هذا التحول هو خلق عدو مشترك: تصوير المسلمين بوصفهم الأعداء المعياريين للديانة المسيحية وللجماعة المسيحية.

جعلُ المسلم العدوَّ

دائماً ما كان العالم الخيالي المسيحي مسكوناً بوثنيين وبرابرة، وكان خوض الحروب ضدهم شائعاً في القرون السابقة للحروب الصليبية. وعندما وصل المسلمون، مع التوسع العربي في القرنين السابع والثامن، إلى شبه الجزيرة الأوروبية، أصبحوا في أعين المسيحيين اللاتين واحداً من بين أولئك البرابرة الوثنيين أو الكفار. وبين حشد أعداء المسيحيين لم يكن لهم مكان مميز. فآنذاك، لم ينظر المسيحيون الغربيون لا إلى المسلمين ولا إلى ديانتهم كتهديد خاص للديانة المسيحية. ومن المؤكد أنهم لم يتحدثوا عن "دعوة" المسلمين "العسكرية"(٤١)، ولا عن الإسلام باعتباره ديناً "جاء شاهراً سيفه بلا خجل... على خلاف المسيحية التي دعت إلى سلام لم تحققه قط"(٤٢). فمثل هذه المألوفات قد ظهرت وترسخت فيما بعد في التاريخ المسيحي و، كما يشهد على ذلك الرأيان اللذان تم التعبير عنهما في القرن العشرين واللذان استشهدتُ بهما للتو، لم يجر استئصالها بعد. فرد فعل المسيحيين المبكر على المسلمين، مع أنه لم يكن ودياً، كان بالغ الاعتدال في نبرته، خاصة بالمقارنة مع اللغة التي سوف تتطور مع الحرب الصليبية(٤٣).

والحال أن رد الفعل المسيحي المعتدل إنما يجد تصويراً جيداً له في أهم مصدر للمعلومات عن الممالك الفرانكية بين أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع، أعني **مدونة أخبار فريدجار** التي ترجع إلى العصر الميروفينجي، والتي كتبت على الأرجح في أواسط القرن السابع(٤٤). فهنا، يجري ذكر **السارّاكليني** (*Sarracleni*) أو **الساراسيني** (*Saraceni*) أولاً في الأنساب التوراتية على أنهم أحفاد سام: على أنهم شعب شرقي له لغته الخاصة(٤٥). ثم إنهم يظهرون فيما

يع. في مدونة الأخبار هذه بوصفهم ذرية إسماعيل، أول أبناء إبراهيم من جاريته المصرية هاجر. ومن هنا جاء اسمهم: "الإسماعيليون، ثم الهاجريون، وفيما بعد الساراسان"(٤٦). ومنذ زمن يوسيفوس، كان هذا هو النسب المتعارف عليه للعرب، الذين كان معاصروهم في الغرب اللاتيني في العصر الوسيط يسمونهم في أغلب الأحيان بالساراسان(٤٧). ولم يتلاش هذا العُرف مع شحوب العصر الوسيط. فعلى سبيل المثال، كتب كاتب مجهول لكراس نشر في لندن نحو عام ١٥١٥ أن *Machamet* (محمداً) كان من نسل إسماعيل الذي كان ابن إبراهيم والذي وُلد له من هاراج (كذا) جاريته. من ثم فقد سُمِّيَ الساراسان بالإسماعيليين وبعضهم بالهاجريين وبعضهم أبناء هاجر"(٤٨). وكان ما يزال بالإمكان العثور على صدى بعيد لهذا النسب عند ڤولتير، الذي أعرب عن أسفه لأن الساراسان لم يجر النظر إليهم على أنهم أحفاد سارّة، زوجة إبراهيم الشرعية، وهو نسب كان من شأنه الإتيان باشتقاق أدق(٤٩).

وعندما انتقل فريدجار من التاريخ المقدس إلى تاريخ الأحداث الدنيوية الواقعية، سجّل أنه في زمن الامبراطور هرقل (٦١٠ ـ ٦٤١)، كان "**الهاجريني**، الذين كانوا يسمون أيضاً **بالساراسيني**"(٥٠)، قد أصبحوا "موفوري العدد بحيث إنهم قاموا أخيراً بحمل السلاح واجتاحوا ولايات الامبراطور" وهزموا الجيش الامبراطوري. ويتميز بأهمية كبرى تفسيرُ مدوِّن الأخبار لمعركة اليرموك، في عام ٦٣٦، والتي فتحت الطريق أمام الساراسان للاستيلاء على أورشليم. فهو يذكر أنه في الليلة السابقة للمعركة "ابتُلِيَ جيشُ هرقل بسيفِ الله *[gladius Dei]*". والواقع أن *Gladius Dei* هنا قد تكون ترجمة لاتينية لسيف الله، وهو لقب خالد بن الوليد، أحد القادة العرب(٥١)، إلاّ أنه يكاد يكون في حكم المستحيل أن يكون مدون الأخبار نفسه أو قراؤه في العصر الوسيط قد خطر ببالهم شيء كهذا. فالساراسان، بالأحرى، قد كسبوا تلك المعركة بعون الرب عقاباً على خطايا الامبراطور هرقل. إذ كان قد تبنى إحدى الهرطقات وتزوج بنت أخيه. وقد أنهى الامبراطور أيامه شقياً، معذَّباً بالحمى، بينما واصل الساراسان سلب الامبراطورية خلال العهد القصير لابنه، قسطنطين الثالث(٥٢). وخلال عهد

كونستانسيوس الثاني (٦٤١ - ٦٦٨)، خليفة قسطنطين الثالث، استولى الساراسان على أورشليم والكثير من المدن الأخرى(٥٣)، واجتاحوا مصر العليا والسفلى، واستولوا على الإسكندرية ونهبوها، واحتلوا بسرعة مجمل أفريكا. وفقدت الامبراطورية أراضي شاسعة وأصبح الامبراطور خاضعاً للساراسان(٥٤).

ويصور مدوِّنُ الأخبار فتوحات الساراسان في صورة حروب علمانية - لا تختلف عن الكثير من الحروب الأخرى التي سجّلها - وهو يتحدث عنها بنبرة موضوعية. فهو لم يشهِّر بالساراسان ولم يقترب بحال من وصفهم بـ "الكلاب" كما فعل مع الفيند السلاف(٥٥). وأقصى ما وصل إليه في الحديث عن ديانة الغزاة هو ذكر الختان(٥٦). وكان انعدام فضوله حيال الساراسان عموماً، وحيال ديانتهم خصوصاً، مميزاً أيضاً لروايات الحجاج عن رحلاتهم إلى الأرض المقدسة والتي لم تَحُلْ الفتوحاتُ العربيةُ دونها. ثم إن الحجاج، في المناسبات النادرة التي رصدوا فيها اختلافات دينية بين المسيحيين والساراسان، لم يصوروا هذه الاختلافات كأساس للتنديد بالساراسان. بل إنهم قد خلّفوا صورة حياة دينية مسيحية لا يبدو أن هناك ما يكدرها كما خلّفوا صورة تعايش بين الديانتين، تتمثل إحدى سماته في أن المسيحيين والساراسان قد تقاسموا الصلاة في كنيسة، في بعض الحالات(٥٧). وعلى سبيل المثال، فإن الأسقف آركلف الذي زار الأماكن المقدسة نحو عام ٦٨٠ قد ذكر أن "الساراسان غير المؤمنين" قد بنوا لأنفسهم "كنيسة" في دمشق، المدينة الملكية لـ "الملك" الساراساني و"دار صلاة" في أورشليم(٥٨). وقد قال ذلك بعبارة موجزة وبنبرة محايدة.

على أن الأسلوب الذي تحدث به مدونو الأخبار الأوائل في العصر الوسيط عن الساراسان صار أقسى عندما وصل التوسع العربي إلى الأراضي الفرانكية. فبعد أن استولى العرب على إسبانيا في عام ٧١١، بدأوا يقومون بغارات داخل غاليا في عام ٧١٤. وفي عام ٧١٩، استولوا على سبتمانيا وتقدموا داخل آكيتين وپروڤانس. وفي عام ٧٢١، لحقت الهزيمة بهم أمام تولوز لكنهم أحرزوا نجاحات عسكرية في أماكن أخرى في جنوبي فرنسا فيما بعد في عشرينيات القرن الثامن. وفي عام ٧٣٢، وصل جيش بقيادة الأمير عبد الرحمن حتى تور، لكن

شارل مارتل ألحق به الهزيمة قرب بواتييه(٥٩). وقد صاغ المؤرخون المحدثون أسطورةً تصوِّرُ هذا الانتصار على أنه قد أنقذ أوروبا المسيحية من المسلمين(٦٠). وعلى سبيل المثال، فقد وصف ادوارد چيبون شارل مارتل بأنه منقذ الجماعة المسيحية ووصف المعركة قرب بواتييه بأنها غَيَّرت تاريخ العالم. وقد كتب في عبارة لا تُنسى أنه لولا انتصار مارتل "لربما كان تفسير القرآن يُدَرَّسُ الآن في مدارس أكسفورد ولربما كانت منابرها تبين الآن لشعب جرى تختينه قدسية وصدق وحي محمد"(٦١). وقد استمرت هذه الأسطورة إلى أيامنا. فقد ذكر هاسكنز، وهو أول متخصص أميركي محترف في تاريخ العصر الوسيط، أن أحد الطلاب كتب يقول إنه لولا انتصار شارل مارتل "لكنّا كلنا الآن تُركاً محمديين متعددي الزوجات بدلاً من مسيحيين يعبدون الرب الحق الوحيد"(٦٢). وحتى اليوم، ما تزال بواتييه مقوماً ضرورياً من مقومات الأيديولوجية الأوروبية(٦٣).

على أن معاصري المعركة لم يبالغوا في تقدير أهميتها. فمواصلوا مدونة أخبار فريدجار، الذين كتبوا على الأرجح في أواسط القرن الثامن(٦٤)، قد صوّروا المعركة على أنها مجرد معركة كغيرها من الكثير من المواجهات العسكرية بين المسيحيين والساراسان. بل كمجرد حرب في سلسلة من الحروب التي خاضها الأمراء الفرانك من أجل السلب والنهب والسلطة والأرض. وصحيح أن شارل مارتل قد وُصِفَ بأنه قضى تماماً على "الساراسان غير المؤمنين" بـ "مساعدة من الرب"(٦٥). لكن ذلك لم يكن سمة خاصة، أو استثنائية، للنضال ضد الساراسان. فالفرانك، كما تذكر مدونة الأخبار، قد تمتعوا بمساعدة إلهية أيضاً في حروبهم ضد الساكسون، "الوثنيين الممقوتين"(٦٦)، كما في صراعاتهم مع أمراء مسيحيين. وعلى سبيل المثال، فإن ببَّان الثالث، قد حارب وايوفار، دوق آكيتين، "بمساعدة من الرب"(٦٧).

وقد قَدَّمَ أحد مواصلي فريدجار المعركة قرب بواتييه بحسب ما كانت عليه في واقع الأمر: حادثة في الصراع فيما بين الأمراء المسيحيين حيث كان الكارولينچيون يحاولون إخضاع آكيتين لحكمهم. وفي توحيده بين عدد من الحملات الكارولينچية التي حدثت بين عامي ٧٢٨ و٧٣٢(٦٨)، ألقى مواصل

فريدجار اللوم على أودو، دوق آكيتين، لاستثارته حملة شارل مارتل التي تضمنت المعركة قرب پواتييه. فأودو، الذي لم يكن قد أحسن التصرف في الصراع مع الكارولينچيين، "قد دعا إلى مساعدته ضد الأمير شارل وفرانكييه الشعبَ الساراساني غير المؤمن"(٦٩). وكان أودو قد ألحق الهزيمة بالساراسان في تولوز في عام ٧٢١، وهو ما لا تقول عنه مدونة الأخبار شيئاً. إلاَّ أنه في الشطر الثاني من عشرينيات القرن الثامن، يبدو أن المسلمين في شمالي الپرانس، والساعين إلى الاستقلال عن السلطة العربية في إسبانيا، وأهل آكيتين، الخائفين من الهيمنة الكارولينچية، قد سعوا إلى اتفاق عمل فيما بينهم. بل إن أودو قد زَوَّج ابنته لزعيم من البربر(٧٠). إلاَّ أنه لا يوجد دليل على أنه قاتل قط مع الساراسان ضد الفرانك(٧١). على أن مدونة الأخبار قد صوّرت أودو على أنه أدخل الساراسان إلى الأراضي المسيحية، حيث حرقوا الكنائس وذبحوا المسيحيين إلى أن قضى عليهم شارل مارتل. وقد وصف مدوِّنُ الأخبار الساراسان بـ "الغادرين"، لكن أودو هو الذي تعرض لاحتقاره لأنه، على ما زَعَمَ، خرق المعاهدة التي كان قد عقدها مع شارل(٧٢).

وفي تقريره عن حملة شارل مارتل لعام ٧٣٧، كانت عداوةُ مدون الأخبار موجهةً أيضاً إلى أمير مسيحي، هو مورونتوس، دوق مارسيليا (الذي كان قد سَلَّمَ آرل وآفينيون ومدناً أخرى إلى أمير ناربون المسلم). "مرة أخرى ثار جنس إسماعيل الجبار، المعروف الآن باسم الساراسان الأجنبي، واجتاح نهر الرون. وبالتعاون الحقير، الجبان، من جانب مورونتوس الهرطوق وأصدقائه، اجتاح الساراسان مدينة آفينيون المحصنة جيداً على صخرتها؛ وخَرّبوا الريف حيثما كانت هناك مقاومة"(٧٣). وقد تغلب شارل على أعدائه واستولى على آفينيون وحرقها مسوياً إياها بالتراب وأقام حمام دم، ثم "تغلغل في الأراضي القوطية حتى الناربونيز". وبعد أن ألحق جيشُ شارل الهزيمةَ بجيش مسلم قادم من إسبانيا، خَرَّبَ المنطقة وسوّى بضع مدن بالتراب ونهب اخوته المسيحيين التعساء(٧٤). وفيما بعد، "خلال هذه السنة السعيدة"، زحف جيش كارولينچي على پروڤانس وأجبر مورونتوس على الفرار، ونجح شارل "في إعادة كل البلد،

حتى البحر المتوسط، إلى حكمه"(٧٥).

ومن الواضح من مدونة الأخبار أن الحملات الكارولينچية ضد الساراسان لم تكن أكثر من عنصر في مساعي الكارولينچيين لتعزيز حكمهم في ما هو الآن فرنسا الجنوبية(٧٦). ولم تكن تلك الحروب حروباً دينية. ونحن لا نسمع شيئاً عن كُفر "جنس إسماعيل الجبار". بل إن البابا جريجوريوس الثالث قد أشاد بشارل مارتل بوصفه مدافعاً عن الكنيسة ليس بذكر حروب شارل ضد الساراسان بل لأنه كان يأمل في أن يحميه شارل من اللومبارديين(٧٧). وفي مدونات الأخبار التي تواصل مدونة أخبار فريدجار، لا تختلف اللغة التي سُجِّلَتْ بها الحروب ضد الساراسان عن التقارير الخاصة بالمساعي العسكرية الفرانكية الأخرى وتظل محايدة ومستقلة كنبرة فريدجار.

وينطبق الكلام نفسه على تقارير مدونات الأخبار الثانوية عن غارات الساراسان. إن أية مدونة منها لا تذكر الفتح العربي لإسبانيا. وأول إشارة إلى الساراسان، في بعضها، هي التقرير الخاص بعام ٧٢١، والذي يشير إلى انتصار أودو على الغزاة(٧٨). وفي عام ٧٢٥، "جاء الساراسان" أو "جاءوا لأول مرة"(٧٩). وفي الإشارة إلى معركة پواتييه، تكتفي كل من الـ *Annales Tiliani* والـ *Annales Laubacenses* بإثبات أنه في عام ٧٣٢، "خاض شارل حرباً ضد الساراسان"(٨٠). وتضيف الـ *Annales Sancti Amandi* أن القتال حدث في أكتوبر/ تشرين الأول، وتحدد كل من الـ *Annales Mosellani* والـ *Annales Laureshamenses* والـ *Annales Almanici* والـ *Annales Nazariani* والـ *Annales Sangallenses* أن المعركة قد خيضت يوم سبت، بينما تسجل الـ *Annales Petaviani* اليوم والشهر(٨١). وأشمل التقارير التي تتحدث عن حملة شارل مارتل لعام ٧٣٧ هي تلك التي تحدد يوم الأحد باعتباره اليوم الذي جرت فيه المعركة(٨٢)، في حين أن التقارير الأخرى تقول عين ما قالته عن معركة پواتييه (غير مدركةٍ، من الواضح، لأية أهميةٍ تاريخيةٍ فريدة): "خاض شارل حرباً ضد الساراسان"(٨٣).

لأعُدْ إلى بيد المبجل، المفسر النورثمبري العظيم للكتاب المقدس في أوائل

العصور الوسطى. فمع أنه معاصر لفتوحات الساراسان وبحاثة على دراية جيدة جداً اشتهر بحسه التاريخي الاستثنائي، إلاَّ أنه لم يعرف سوى القليل جداً، وربما لم يعرف شيئاً بالمرة، عن الهجمات العربية على جنوبي وغربي فرانكيا(٨٤). وفي كتابه **مدونة الأخبار الكبرى** لا نقرأ شيئاً عن الفتح العربي لإسبانيا(٨٥)، في حين أنه في كتاب **التاريخ الكنسي** قد ذكر توسع الساراسان بوصفه واحدة من المصائب التي نزلت بعالم مسيحي آثم(٨٦). وقد كتب يقول إن مُذَنَّبَينِ قد ظهرا قُرب الشمس في عام ٧٢٩ منذرَين بدمار رهيب لكل من الشرق والغرب: " إن الساراسان، شأن طاعون فاتك عظيم، قد خرّبوا فرنسا بما أنزلوه بها من دمار يدعو إلى الشفقة. وقبل مضي وقت طويل، عُوقبوا هم أنفسهم عقاباً عادلاً في البلد نفسه على عدم إيمانهم"(٨٧). على أن "انعدام الإيمان" هذا نفسه "لم يثر أدنى اهتمام في أشمل عقل آنذاك في أوروبا اللاتينية"(٨٨).

وما قد يكون مسئولاً عن لامبالاة بيد بديانة الغزاة الساراسان هو الإحساس، الذي تقاسمه بيد مع كثيرين من معاصريه، بأن وجودهم في شمال البحر المتوسط هو وجود عابر مؤقت(٨٩). وعندما اعتزمت رئيسة دير الراهبات الأم بجّا، على الأرجح فور موت بيد ولكن قبل عام ٧٣٨، القيام برحلة حج من إنجلترا إلى روما، طلبت من القديس بونيفاسيوس النصيحة. وبما أنه كان رجلاً نزيهاً، فقد أجرى استقصاءات مع الأخت ڤيتبورجا، التي كانت قد وجدت بالفعل في مزار القديس بطرس الرسول "نوع الحياة الهادئة الذي كانت قد بحثتْ عنه سُدَىً لوقت طويل" ومن الواضح أنها كانت متعاطفة مع رغبة بجّا في المجيء إلى روما. أمَّا الرسالة التي بعث بها بونيفاسيوس إلى بجّا فهي "من الأفضل الانتظار إلى حين انحسار الهجمات المتمردة والتهديدات التي يقوم بها الساراسان الذين ظهروا مؤخراً قرب روما". وبعد أن أخبر بونيفاسيوس بجّا بأن ڤيتبورجا سوف ترسل إليها دعوة، اختتم رسالته قائلاً: "جهزي ما سوف تحتاجين إليه في الرحلة وانتظري سماع كلمة منها ثم تحركي اعتماداً على نعمة الرب"(٩٠).

وعندما ظهر الساراسان في آفاق بيد(٩١)، اعتبرهم "غير مؤمنين شراستهم لا

تزيد عن أن تكون عـادية"(٩٢). وكان بطيئاً في اعتبار الغزو العربي تهديداً ممكناً للديانة المسيحية (إن كان قد اعتبره بالفعل كذلك في أيٍ وقت من الأوقات)(٩٣)، مع أنه قـد سَجَّلَ ما عرفه عن الحملات العربية. إلاّ أنه شأن أسلافه في الأراضي الفرانكية، كتب عنهم دون انفعال. فعلى سبيل المثال، لاحظ في **مدونة الأخبار الكبرى** في التقرير المكتوب عن عام ٤٦٣٩ (وفقاً لحساب بيد للزمن محسوباً منذ خلق العالم، ولد المسيحُ في عام ٣٩٥٢) أن العرب "غزوا صقلية، وعادوا إلى الإسكندرية ومعهم كمية ضخمة من الغنائم". ويذكر التقرير المكتوب عن عام ٤٦٤٩ منذ خلق العالم أن الامبراطور البيزنطي جوستينيان الثاني "عقد صلحاً في البر والبحر مدته عشر سنوات مع العرب، لكن العرب هاجموا ولاية افريقية التي كانت خاضعة للامبراطورية الرومانية، كما أنهم قد استولوا على قرطاج نفسها ودمروها". إلاّ أنه في حين أن بيد يصف تنصير الفريزيان (الهولنديين) على أنه "يحقق خسائر يومية لا تُحصى للشيطان ومكاسب للدين المسيحي"، فإنه لا يعتبر الفتح العربي كسباً للشيطان(٩٤). فالساراسان، بدلاً من أن يكونوا أعداء دينيين، إنما يعدون "برابرة" أنقذ منهم الملك ليودبراند اللانجوبارد عظام القديس أوغسطين ونقلها من سردينيا، التي اقفرت من سكانها بسبب الساراسان، إلى تيتشينو(٩٥).

وحتى إذا كان الاعتدال يبدو أنه قد أخلى السبيل للتنديد في تعليقات بيد من حين لآخر عن الساراسان في كتاباته اللاحقة، فإن هذا التنديد لم يقترب من "الحماسة المسيحية الهستيرية التي تصبح شائعة بما يكفي بعد عام ١٠٩٥"(٩٦). وقد أوضح بيد أن الساراسان، الذين كانوا يعبدون ڤينوس، قد استسلموا لعبادة لوسيفير(٩٧). إلاّ أنه بما أن بيد قد ذكر ذلك في صيغة الزمن الماضي (إذ يُعتقد أن الساراسان قبل الإسلام قد عبدوا ڤينوس)، وأيضاً بما أن "لوسيفير" لم يكن يعني بشكل واضح بذاته الشيطان (فعند پلينيوس، مثلاً، الذي كان بيد قد دَرَسَهُ، كان لوسيفير هو نجم الصباح)، فإنه ليس صحيحاً بالضرورة أن بيد أراد القول بأن الساراسان في زمنه كانوا أتباعاً للشيطان(٩٨). ومن المؤكد أنهم كانوا وثنيين. وقد صورهم يوحنا الدمشقي، وهو معاصر بيد السوري، بأنهم يصلّون

لأفروديت/ فينوس، وافترضَ أن الحجر الأسود المقدس في الكعبة هو رأس منحوتة لأفروديت/ فينوس(٩٩). والأقل غموضاً هو وصف بيد للساراسان بأنهم "خصوم للكنيسة" في تفسيره للآية الأولى من الإصحاح الخامس والعشرين من سفر صموئيل الأول: "وقام داود ونزل إلى برية فاران"(١٠٠). وكما نقل بيد عن چيروم، فإن برية فاران هي المكان الذي عاش فيه أحفاد إسماعيل، الساراسان(١٠١). ولأن إسماعيل هو الابن غير الشرعي لإبراهيم، والمولود من جاريته المصرية هاجر، فإن الساراسان أبناء جارية. لكن الكتاب المقدس يقول: "أُطرد الجارية وابنها؛ لأنه لا يرث ابن الجارية مع ابن الحرة"(١٠٢). والحرة هي سارّة، زوجة إبراهيم وأم ابنه اسحق. وسارّة تمثل الكنيسة: *Sarra, id est Ecclesia, in libertatem genuit popolum Christianum*(١٠٣). وقد كُتب تفسير بيد لسفر صموئيل في عام ٧١٦. وبعد ذلك بأربع سنوات، عاد بيد ليكتب عن الساراسان فقال إنهم شعب غير مستقر من الصحراء كان قد هاجم في الماضي كل الشعوب الأخرى في تلك الصحراء وهاجمه بعنف. وتغلب عليه(١٠٤). الجميع. أمَّا الآن فإن يدهم ضد الجميع ويد الجميع ضدهم(١٠٥)، لأنهم، الخصوم المكروهين، قد استولوا على كل افريقية وعلى جزء كبير من آسيا وبعض أوروبا(١٠٦).

والحال أنه لا المصادر اللاتينية ولا اليونانية من تلك الفترة قد تكلمت قط عن "المسلمين". فبدلاً من هذه الكلمة، التي تعني أولئك المؤمنين برب واحد، آثرت هذه المصادر "المصطلحات الإثنية": **ساراسيني** أو **هاجريني**(١٠٧). ولم يكن بيد استثناءً. وبما أنه لم يكن أقل جهلاً بالإسلام(١٠٨) من معاصريه في الغرب اللاتيني، فقد اهتم بيد بتفسير أصول الساراسان في ضوء الأنساب التوراتية. وبالنسبة له، كانت المشكلة التي يجب حلها هي لماذا سُميَّ أحفاد هاجر وإسماعيل بالساراسان، كما لو أنهم أحفاد سارّة(١٠٩). لكن بيد لم يقدم شيئاً جديداً في هذا الصدد؛ والواقع أن چيروم وسوزومين كانا أكثر براعة، إذ ذهبا إلى أن الساراسان قد اتخذوا لأنفسهم "الاسم الزائف" الذي يحيل إلى سارّة لكي "يخفوا عار أصلهم"، لأن أمهم الحقيقية، هاجر، كانت جارية(١١٠). ويتمثل إسهام

بيد في أنه قد شبّه سارّة بالكنيسة، وميز الساراسان بأنهم خصوم الكنيسة (aduersarios ecclesiae) وربط تفسيره للكتاب المقدس بفتوحات الساراسان المعاصرة. والحال أن القصة التوراتية عن إسماعيل، خاصة الفقرات التي استخدمها المفسرون، لم تكن جذابة بشكلٍ خاص. فجد الساراسان كان خارج العهد (مع الرب): "وإنه يكون إنساناً وحشياً، يده على كل واحد ويد كل واحد عليه" (تكوين، ١٦ ـ ١٢)، محكوم عليه بأن "يحيا على خصام مع جميع اخوته" ["أمام جميع اخوته يسكن"]. وكذلك ذريته، الساراسان، الذين لا يمكن عدهم لأنهم جد عديدين (تكوين، ١٦ ـ ١٠) ["وقال لها ملاك الرب تكثيراً أُكثر نسلك فلا يُعَدُّ من الكثرة"]. لكن الساراسان قد اعتُرف بهم مع ذلك كأحفاد لإبراهيم، وبوصفهم موضوعاً لتفسير التوراة، فقد مُنحوا "كوّةً في التاريخ المسيحي"؛ ولم يكن قد انبثق بعدُ الانفصالُ القاسي بين العالمين المسيحي والإسلامي والمميز للأزمنة اللاحقة[١١١].

والحال أن هذا "الانعدام للضغينة" والمرتبط باللامبالاة، على نحو ما نجده عند فريدجار ومدونات الأخبار الثانوية وبيد، قد استمر في الروايات الكارولينچية عن الساراسان[١١٢]. فقد لعب المسلمون دوراً غير مهم نسبياً في تصويرات الصراع الكوني بين الخير والشر. وبالنسبة لشارلمان، كما بالنسبة لأسلافه، لم يكن الساراسان أكثر من جماعة من الأعداء بين أعداء كثيرين، وليس الجماعة التي تقلقهم أكثر من الجماعات الأخرى[١١٣]. وصحيح أن الكارولينچيين قد خاضوا حروباً ضد المسلمين، لكنهم قد حافظوا أيضاً على علاقات ديبلوماسية معهم. وقد تكون الصورة الشعبية عن الموقف الكارولينچي من المسلمين غير متوازنة لأن مأثرتين عسكريتين للكارولينچيين ضد الساراسان أصبحتا أسطورتين. وقد أشرت بالفعل إلى تحويل المعركة قرب پواتييه إلى أسطورة. والحالة الأخرى في هذا الصدد هي حملة شارلمان الشاب إلى جنوبي البرانس في عام ٧٧٨، عندما قبل دعوة إلى التدخل في صراعات الأسر الحاكمة في إسبانيا المسلمة. لقد انتهت الحملة بكارثة كاملة إلا أنه جرى التغني بها فيما بعد في انشودة رولان، التي تزعم أن الرجل الذي سوف يصبح فيما بعد

الامبراطور شارل قد فتح الأرض الفخور حتى البحر(١١٤). والحق إن معظم طاقات شارلمان الحربية كانت موجهة إلى خوض حروب ضد اللومبارديين والساكسون والآفار والنورمان والدانمركيين والسلاف - فهؤلاء كانوا "الشعوب الأجنبية"(١١٥). والكتّابُ الفرانك والإنجليز والإيطاليون في ذلك الوقت لم يميزوا بدقة شديدة بين أولئك الذين كانوا يهاجمون الأراضي المسيحية. لقد حارب المسيحيون حشداً لا شكل له من الوثنيين، *pagani* أو *gentiles* وعديمي الإيمان والكفار، *infideles* والبرابرة، *barbari*(١١٦). وقد حاربوهم دون دافع ديني محدد المعالم.

وقد بدأت الرؤى المسيحية للمسلمين تتغير في أواسط القرن التاسع. وإذا نحينا جانباً حادثة "شهداء قرطبة" (حيث سعى بعض المتعصبين المسيحيين إلى الفوز بالشهادة عن طريق شتم المسلمين وسب محمد علناً)(١١٧)، فإن الحافز إلى هذا التغير لم يأت من البلاط الامبراطوري وإنما من روما(١١٨). وكان تحول الرؤى المسيحية للإسلام وثيق الارتباط بصياغات جديدة تتعلق بالجماعة المسيحية. وقد أعرب عن إحدى مثل هذه الأفكار البابا ليو الرابع عندما وصف الحروب ضد الوثنيين بأنها دفاع عن الوطن المسيحي(١١٩). لكن السياسة البابوية والكهنوتية التي صاغها البابا يوحنا الثامن - وهو "شخصية سياسية - صارمة وقادرة - بدرجة عميقة"(١٢٠) - هي التي بدأت بالفعل في صوغ موقف جديد، معادٍ دون مساومة، حيال المسلمين وديانتهم(١٢١). ولا غرابة في أن هذا البابا هو البابا نفسه الذي أدخل جوهراً اجتماعياً معيناً على مفهوم الجماعة المسيحية(١٢٢) والذي طَوَّرَ أغنى معجم للحروب ضد الوثنيين(١٢٣). إلا أنه حتى هنا، ومع أن المسلمين كانوا الأسوأ بين أعداء المسيحيين، فإنهم لم يصبحوا بعد العدو، بألف ولام التعريف.

فالبابا يوحنا، مثلاً، قد اعتبر النورمان أعداء لصليب المسيح ودعا الأُمراء الفرانك إلى الامتناع عن سفك الدم المسيحي في حروب بين الأشقّاء وإلى التوحد للقتال ضد النورمان دفاعاً عن حرية كنيسة الرب(١٢٤). وبوصفهم أعداء للصليب، *inimici crucis*، هم أنفسهم، فإن الساراسان لم يختلفوا عن النورمان

في أعين الكنيسة. إلاّ أنه مع وجود الساراسان العسكري في إيطاليا الجنوبية، فإنهم قد بدأوا في تهديد روما نفسها. بل إن تغلغلاتهم في الأراضي المسيحية كانت أكثر تهديداً للبابا لأن مسيحيين، بينهم أساقفة، من الموانيء البحرية الإيطالية الجنوبية، قد عقدوا تحالفات مع الغزاة(١٢٥). وقد تصرفوا على هذا النحو إمّا آملين في تجنب الخطر الذي يتهدد ديارهم، أو بسبب دوافع أقل نبلاً: الرغبة في الاحتفاظ بالتجارة مع الساراسان ومشاركتهم في ما نهبوه في الحملة الرومانية(١٢٦). وفي موقف كهذا فإن توسلات البابا بالوحدة المسيحية وتصويره المسيحيين كجسد روحي موحد مترابط بسر الفداء(١٢٧)، كانت تتعارض تعارضاً صارخاً مع التمزق الفعلي لذلك الجسد المتخيل.

وكما أسلفنا الذكر، فإن البابا يوحنا قد نَظَّمَ وقاد جيشه الخاص(١٢٨)، لكنه توجه أيضاً بالنداء إلى الأمراء العلمانيين داعياً إياهم إلى مساعدة الكنيسة بـ "مقاتلين أشدّاء"(١٢٩). والمساعدة كانت مطلوبة للدفاع ليس فقط عن الأراضي البابوية وإنما عن الجماعة المسيحية ككل (*defensione terre sancti Petri et totius christianitatis*)(١٣٠). وقد صَوَّرَ يوحنا الثامن الساراسان، الكفار، الأشرار، "الممقوتين من الرب" على أنهم خطر جسيم على مجمل الدين والثقافة المسيحيين (*Christianae religionis cultura*)(١٣١). وقد شبههم بالجراد الذي يدمر كل ما يصل إليه(١٣٢). على أن بياناته المثيرة ومطالباته بالدعم العسكري، بدلاً من أن تستثير الحماسة الدينية، قد قوبلت باللامبالاة(١٣٣). بل إن من أيدوا البابا، مثل السالرنويين، كانت لهم جماعتهم المسيحية الخاصة التي يهتمون بها، أي "مسيحيي سالرنو" وليس "الجماعة المسيحية"(١٣٤). وكلما تزايد عدم استجابة المسيحيين، كلما بدا الساراسان في بيانات البابا أكثر "كفراً" وأكثر "مقتاً من الرب".

وكان تصوير الساراسان كشياطين أداة في فرض الانضباط على المسيحيين، والمسيحيون الذين سعى يوحنا الثامن إلى فرض الانضباط عليهم هم أولاً وبالدرجة الأولى أولئك الذين عقدوا تحالفات (*foedera*) مع "الشعب الساراساني الكافر". فهذه التحالفات هي التي هاجمها البابا بأقوى ما يكون.

وهو، في استهدافها، لم يكن مُجَدِّداً. فالإدانة المعنوية لتحالفات المؤمنين مع غير المؤمنين إنجيلية في الأصل. وأشهرُ كلام في هذا الصدد هو كلام القديس بولس الرسول إلى إخوته في كورنثوس: "لا تكونوا تحت نير مع غير المؤمنين، لأنه أية خلطة للبر والإثم؟ وأية شركة للنور مع الظلمة؟ وأي اتفاق للمسيح مع بليعال؟ وأي نصيب للمؤمن مع غير المؤمن؟" (٢ كورنثوس، ٦ ـ ١٤ ـ ١٥). والحال أن هذا الفقرة قد استشهد بها كثيراً كتّابٌ مسيحيون في سياقات مختلفة ـ مثلما حدث مع القديس چيروم، عندما كتب ضد الزيجات بين المسيحيين (خاصة المسيحيات) والوثنيين(١٣٥). وكما سوف نرى، فإن يوحنا الثامن قد استخدم هذه الفقرة استخداماً خاصاً جداً.

هناك حالات في التاريخ المسيحي كانت فيها التحالفات مع الوثنيين مرفوضة من حيث المبدأ. "من المستحيل على المسيحيين وخدم الرب أن يكونوا أصدقاء للكلاب". تلك كانت الإجابة التي قدمها سفير الملك داجوبير إلى الملك سامو الذي عرض ولاءه على الملك الفرانكي عندما كان الفرانك في نزاع مع الڤيند (السلاف)(١٣٦). إلاّ أنه حتى زمن يوحنا الثامن، كان موقف الكنيسة من التحالفات مع غير المسيحيين غير منسجم إلى حد بعيد. فعلى سبيل المثال، كان من رأي البابا نيكولاس الأول، وهو أحد أسلاف يوحنا الثامن، أن التحالفات مع الكفار مفيدة للشعب المسيحي(١٣٧). وكان يوحنا الثامن هو أول من اتخذ موقفاً مذهبياً حول المسألة(١٣٨). فوفقاً لتفسير يوحنا لـ "لا تكونوا تحت نير مع غير المؤمنين" (٢ كورنثوس ٦)، منع الرسول بولس أي ارتباطات اجتماعية بين المؤمنين وغير المؤمنين؛ وأولئك الذين يعقدون تحالفات نجسة مع الكفار إنما يتصرفون ليس فقط ضد المبدأ الرسولي وإنما أيضاً ضد المسيح نفسه(١٣٩). ويرى يوحنا أن المعاهدات والتحالفات مع الكفار إنما تتعارض مع الشرع الإلهي(١٤٠). لكن هذا ليس كل ما في الأمر. ففي بيانات يوحنا الثامن، بدأ "الكافر" الذي كان مجرداً في وقت من الأوقات في اتخاذ سمات خاصة وأصبحَ الساراساني.

وقد تأسس تحريم يوحنا للتحالفات مع الكفار على فكرة الجسد الروحي للمسيح، والذي يُعَدُّ المسيحيون كلهم أعضاءه. فأولئك الذين عقدوا تحالفات مع

أعداء المسيح قد أصبحوا غرباء عن جسده، ومزقوا أعضاءه(١٤١). وقد رأى البابا أن أي اتصال بالكافر يلوث جسد المجتمع المسيحي واعتبر أي تحالف مع غير المؤمن معدياً. والكفار، وخاصة الساراسان، قوم أشرار فاسدون وأنجاس؛ إنهم "أبناء زنى"، "أعضاء الشيطان"، "أبناء بليعال"، "جسد إبليس" و"خاضعون للشرع الإبليسي"(١٤٢). ومن شأن تحالف معهم أن يؤدي إلى ضياع الروح كما إلى دمار الجماعة المسيحية(١٤٣)؛ وسلامة الروح وأمن الجماعة المسيحية (أو الممتلكات المسيحية على الأقل) متداخلان(١٤٤). والتحالف بين جسد المسيح وجسد الشيطان ليس فقط غير شرعي بل إنه من المستحيل تخيله بادئ ذي بدء. ومن شأنه، أن يكون *pactum cum impiis, pax cum pessimis, foedus cum nefandissimis* **[تحالفاً مع الكفار، صلحاً مع الأشرار، اتفاقاً مع الممقوتين]**، أي، باختصار، تحالفاً مع أعداء المسيح والمسيحيين والاسم المسيحي. وبهذه الصفة، فإن التحالف مع الكافر هو تحالف لا إيماني (*impium foedus*) واتحاد نجس (*polluta unitas*)، وقد أدين بوصفه جريمة مروق عن الدين (*Crimen, impium scelus*)(١٤٥). والوسيلة الواضحة لحماية المجتمع المسيحي هي الحرمان الكنسي لأي واحد يعقد مثل هذه التحالفات. بتر العضو الفاسد والمُعدي.

وفي واقع الأمر، كان يوحنا الثامن يناضل من أجل حماية النظام المسيحي الصحيح في مواجهة الأمراء المسيحيين في إيطاليا الجنوبية الذين إمّا أنهم قد ارتكبوا "جريمة المروق عن الدين" والمتمثلة في عقد معاهدة مع الساراسان أو قد يميلون إلى عقد مثل هذه المعاهدة. أمّا أن من الوارد أن أولئك الأمراء ربما كانوا يريدون التفاوض على السلم لحماية أنفسهم ورعاياهم، فإن ذلك لم يكن مُبَرَّراً، في نظر البابا. وقد صاغ يوحنا الثامن قاعدة واضحة لا تدع مجالاً للالتباس: إن السلم مع "الأكثر شراً" جريمة. فالمؤمن يجب أن يمتنع عن السلم مع أعداء الرب(١٤٦). والسلام الوحيد الذي كان مقبولاً وكان مأموراً به هو السلام فيما بين المسيحيين، السلام فيما بين أعضاء الجسد الروحي للمسيح. وهذا السلام إنما يتهدده أي انتهاك للمبدأ التوراتي: *exiens exibis de medio ipsorum et*

pollutum non tanges [اعتزلوا، اعتزلوا، اخرجوا من هناك، لا تمسوا نجساً](١٤٧).

ومعاهدات السلم مع الساراسان مدمرة للسلام المسيحي. ولذا فقد عمل البابا يوحنا بإصرار على حث الحكام المسيحيين على التخلي عنها، وحيثما فشلت ديبلوماسيته ورشاواه(١٤٨)، لم يتردد كثيراً في استخدام الوسيلة الأخيرة لديه: الحرمان الكنسي. مثال ذلك تعامله مع آتاسيوس، دوق وأسقف نابولي. فلأن الأسقف قد عقد تحالفات مع "الهاجريني"، "أعداء الاسم المسيحي"، ورفض الاستجابة لدعوة البابا بالتخلي عنها(١٤٩)، أعلن يوحنا الثامن: "إننا نحرمه كنسياً إلى أن ينفصل بالكامل عن هؤلاء الساراسان أنفسهم، وذلك بوصفه عدو الجماعة المسيحية كلها"(١٥٠). وما دام التحالف مع الساراسان مؤذ للمسيحيين ولكل الجماعة المسيحية(١٥١)، فإن الأسقف الذي عقده قد أصبح عدو الجماعة المسيحية كلها (*totius Christianitatis inimicum*). ولم يكن هناك حل وسط: إمّا قطع جميع الروابط الاجتماعية مع أبناء إسماعيل - الانسحاب الكلي من "موالاة الوثنيين"(١٥٢) - أو مكابدة الحرمان الكنسي. ولكي تكون الجماعة المسيحية كُلاً - وتهديد الجماعة المسيحية تهديد لكليتها - فلابد من فصلها فصلاً كلياً عن الكفار. وهذه الفكرة إنما تعني فرض الانضباط على المسيحيين: فإذا كانوا يريدون العيش داخل الجماعة المسيحية، فإن عليهم أن يظلوا غير ملوثين، وذلك بوقف أي اتصال مع الكفار، الأنجاس (*pollutum non tanges*). وقد أدى تحريم الاتصالات الاجتماعية بين المؤمنين والكفار إلى إنجاب فكرة الانفصال الترابي أيضاً، والتي تستتبع تطهير الأرض المسيحية. وقد "طالب" يوحنا الثامن و"صلى" و"دعا مجتهداً" إلى "طرد الجنس الكافر من أراضينا"(١٥٣). وعلى مستوى المفاهيم، دشنت مثل هذه الدعوات شطرَ العالم إلى قسمين لا تصالح بينهما(١٥٤).

وفي زمن خلى منذ وقت بعيد، فَصَلَ المسيحيون الأوائل أنفسهم عن العالم الكافر بإعلان أن مدينتهم الحقيقية هي "أورشليم، المدينة التي في السماء"(١٥٥). أمّا الآن، وفقاً ليوحنا الثامن، فإن على المسيحيين أن يشرعوا بفصل الكفار عن

عالمهم المسيحي الخاص. وبينما كان الانفصال في الماضي انفصالاً عن ثقافة الكفار(١٥٦)، فإنه يبدو الآن أن ثقافة انفصالٍ عن الكفار قد بدأت تمدُّ جذورها. ومن السمات المشؤومة لهذه التطورات أن الانفصال الترابي ذي الدوافع الدينية قد أصبح ذا أساس عرقي. فمن يتعين طردهم كانوا *gens*، جنساً، شعباً من أصل واحد.

لكننا، هنا، لسنا إلاّ عند بداية القصة التي سوف تتصاعد مع الحملات الصليبية. وقد تأخر التطبيق عن العالم المثالي الذي أقامه البابا يوحنا الثامن. فدعواته لم تكن مقبولة من الجميع وقد ذهبت مساعيه إلى إلغاء "التحالفات المارقة عن الدين" أدراج الرياح(١٥٧). والحق إن الواقع كان غير مؤات إلى حد بعيد لمساعي البابا يوحنا (الذي انتهى به الأمر إلى الموت مسموماً ومضروباً على أيدي اخوته المسيحيين) بحيث إنه قد اضطر هو نفسه إلى دفع رشاوى للساراسان(١٥٨). وقد واصل المسيحيون في إيطاليا وإسبانيا عقد أحلاف وتحالفات مع المسلمين ليس فقط إلى نهاية الألفية الأولى(١٥٩) وإنما أيضاً إلى أواخر القرن الحادي عشر، عندما تحقق الفتح النورماني لصقلية بمعاهدات السلم مع المسلمين كما بالسلاح(١٦٠). أما القضاء على الـ *convivencia* [التعايش]في إسبانيا، بصرف النظر عن ماهيته في الواقع(١٦١)، فيبدو أنه لم يبدأ إلاّ بمساعدة خارجية. فالحال أن رهباناً فرنسيين ـ كلونياويين خاصة ـ، مدفوعين بحماسة دينية ولّدَهَا الإصلاح الديري عند منعطف الألفية، قد عَبَروا جبال البرانس كي يستولوا على عدد من المساجد أو لمجرد "قتل عربي"(١٦٢). وتتمثل حالة منضوحة لانعدام التسامح الديني الغالي في الاستيلاء في عام ١٠٨٥ على جامع طليطلة الرئيسي، والذي كان قد جرى التأكيد للمسلمين على حقهم في استخدامه بموجب شروط استسلام المدينة للملك ألفونسو الرابع. ففي أثناء غياب الملك، قام راهب من كلوني، هو برنار سيديراك، بالاتفاق مع زوجة ألفونسو الفرنسية، بدخول الجامع مدعوماً بقوات مسيحية "وبعد أن طَهَّره من نجاسة محمد [*spurcita Mahometi*]، أقام مذبحاً كنسياً للدين المسيحي، ووضع أجراساً في المئذنة الرئيسية حتى تتسنى دعوةُ المسيحيين إلى

الصلاة"(١٦٣). وفي ظل هذا التشدد الديني الجديد، فإن حروب **الاسترداد** ـ التي نهضت في البداية لأغراض علمانية ـ قد اتخذت تدريجياً طابع حرب مقدسة(١٦٤). وفي هذا السياق، فإن عبادة سان چيمس الذي يبدو أنه كان مبجلاً قبل ذلك بوصفه رجل سلام، قد ترسخت بشكل كامل كعبادة لـ *Santiago Matamoros*، ذابح العرب(١٦٥).

على أن مثل هذا التشدد لروح الاستبعاد والحماسة الدينية لم يحدث إلاّ في أواخر القرن الحادي عشر. وقبل أن نصل إلى ذلك الزمن، يجب أن نتوقف وقتاً أطول قليلاً في عالم غير متحمس لاحتذاء حذو يوحنا الثامن. ففي مدونات الأخبار التي ترجع إلى القرن الأخير قبل الحملة الصليبية الأولى، والتي تتحدث عن اشتباكات بين المسيحيين والساراسان، مثلاً، لا يميز شيءٌ الساراسان بوصفهم ساراسان عن الأعداء الآخرين(١٦٦). وصحيح أن مدونات الأخبار تحتفي بالانتصارات المسيحية على الساراسان، لكن تقاريرها عن الحروب وأوصاف الأعداء المسلمين قد كتبت بلغة فاترة، باهتة، جافة وغير متحزبة(١٦٧). ويبدو أن الاستثناء الوحيد هو رودولفوس جلابر، الذي تُذَكِّرُنا أوصافهُ للصراعات المسيحية مع المسلمين بالنداءات ومدونات الأخبار الصليبية(١٦٨). إلاَّ أنه حتى في حالة جلابر، فإن نفوره الواضح من المسلمين إنما يتوازى مع "نفور حاقدٍ" من اليهود، الذين كانوا معتبرين أيضاً "غرباء عن وحي الرب"، وكذلك مع عداوةٍ تجاه الليوتيك الوثنيين في پوميرانيا ومكلنبورج، وتجاه المجريين الذين تحولوا مؤخراً إلى اعتناق المسيحية(١٦٩). ولم يكن الساراسان غير عنصر واحد في "الخرائب التي أحدثها الوثنيون"، وهم ليسوا العنصر الذي اجتذب أكثر من سواه اهتمام جلابر(١٧٠). ثم إن روايته لأسر الساراسان رئيس دير الرهبان مايول لم تُبْدِ سوى القليل جداً من تلك "الكراهية المسعورة للإسلام" والمميزة لفقرات أخرى من مدونته الإخبارية. فهنا، ذكر جلابر ساراسانياً "حَرَّكَتهُ روح الشفقة" كما ذكر "ساراسانيين" آخرين "أقل شراسة"(١٧١).

ويبدو أن انعدام التركيز على الساراسان بوصفهم الأسوأ بين أعداء المسيحيين قد ساد حتى في أواسط القرن الحادي عشر. فقد اعتبر البابا ليو

التاسع النورمان أكثر كفراً من الوثنيين(١٧٢). وبالنسبة لجريجوريوس السابع والمساجلين المؤيدين له، كما رأينا، فإن أسوأ الأعداء هم المسيحيون الكاذبون. فهم أكثر بغضاً من اليهود والوثنيين، الذين يندر ذكر الساراسان بينهم. كما أن المسلمين لم يجر النظر إليهم من جانب كُتّاب أواسط القرن الحادي عشر الامبراطوريين على أنهم العدو. ففي عهد هنريخ الثالث وخلال حداثة هنريخ الرابع، كان الساراسان ما يزالون يظهرون بوصفهم مجرد واحد من الشعوب الكثيرة التي اعتبرها الدعاة الامبراطوريون رعايا ممكنين للامبراطور(١٧٣). وفي كتابات بنتسو من آلبا - ولعلّه أكثر الأيديولوچيين الامبراطوريين فصاحة في تلك الفترة - يبدو أن الساراسان كانوا بعيدين تقريباً عن العين الامبراطورية. لقد تاخموا عالم العجائب، لأن بنتسو تحدث عن الساراسان في ارتباط بالأمازونيات(١٧٤).

وقد تطلب الأمر وقتاً حتى تصبح العداوة المتشددة تجاه غير المسيحيين مركزة على المسلمين. فحتى نهاية القرن الحادي عشر كانت عداوةً مُشَتَّتَةً. ولم يكن المسلمون بعدُ هم الشعب العدو المختار. وكان المسيحيون اللاتين، عموماً، غير مبالين بالثقافة والديانة الإسلاميتين اللتين لم يكد حتى أكثرهم علماً يعرف عنهما شيئاً يذكر، قبل عام ١١٠٠(١٧٥). وقد اعتبروا المسلمين "مجرد واحد من عدد كبير من الاعداء الذين يهددون الجماعة المسيحية من كل اتجاه، ولم يكونوا مهتمين بتمييز الوثنيات البدائية للشماليين والسلاف والمجريين عن توحيدية الإسلام، أو تمييز الهرطقة المانوية عن هرطقة محمد". ثم إنه لا يبدو أن هناك ما يدل على أنه، قبل شن الحملة الصليبية الأولى، "كان أي أحد في أوروبا الشمالية قد سمع حتى عن اسم محمد"(١٧٦).

وربما أمكن تفسير نجاح دعوة أوربان الثاني إلى الحرب الصليبية جزئياً (ولكن جزئياً فقط) بجهل معاصريه بالشعب الذي جرت دعوتهم إلى محاربته(١٧٧). ففي الحياة العملية، غالباً ما يكون الجهل حجة قوية. وواقع أن المسيحيين اللاتين لم يكونوا يعرفون شيئاً (أو يكاد) عن الإسلام لم يمنعهم من جعل المسلمين العدو - بألف ولام التعريف - للمسيحية وللجماعة المسيحية. إن

الالتباسات المميزة لموقف جريجوريوس السابع من المسلمين (والتي ناقشناها في الفصل الثاني) قد أزيلت. فأوربان الثاني قد رفع إلى أعالٍ جديدة العداوة تجاه المسلمين والتي كانت حتى ذلك الحين نائمة في الغرب اللاتيني(١٧٨). ودون رسم صورة العدو تلك، فإن الحرب المقدسة الجديدة، الحرب الصليبية، كانت مستحيلة. ففي حين أنه منذ الأزمنة الكارولينجية فصاعداً، كانت الحروب المقدسة تخاض ضد الكفار عموماً، فإن الحرب الصليبية كانت منذ بدايتها حرب الجماعة المسيحية ضد المسلمين(١٧٩)، مدفوعةً بـ "كراهية معممة للإسلام"(١٨٠). وفي حين أن العدو بحكم التعريف هو "الآخر"، فإن "آخراً" ملموساً وخاصاً قد جرى - في الحرب الصليبية وعبر الحرب الصليبية - تأسيسه بوصفه العدو الشامل - "المعياري"(١٨١). وقد أخذ الموقف المسيحي من المسلمين يختلف عن المواقف المسيحية من الشعوب الأخرى، بمن في ذلك الشعوب الشرقية الأخرى، وذلك أساساً بسبب طبيعته التناحرية(١٨٢). وكانت الحرب الصليبية ذات خاصية مختلفة عن الحروب قبل الصليبية المتقطعة ضد المسلمين في إسبانيا وصقلية(١٨٣)، وقد استندت إلى "بانوراما مفاهيمية" أخرى غير الحروب المقدسة *Contra Christianos*، [ضد مسيحيين](١٨٤)، وقد تمايزت عن الحروب المزامنة لها إلى هذا الحد أو ذاك ضد الوثنيين على الحدود الشمالية والشرقية للجماعة المسيحية اللاتينية. فهناك، كانت صورة العدو غائمة(١٨٥)؛ أما هنا، فقد كانت محددة وثابتة بحدة.

وقد يتسنى لنا تكوين انطباع عن الدرجة التي جرى جعل المسلمين بها العدو - بألف ولام التعريف - للجماعة المسيحية إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن مصطلح الساراسان قد أصبح تدريجياً المصطلح العام الذي يشير إلى جميع أعداء المسيحيين(١٨٦). ففي الشطر الثاني من القرن الحادي عشر، غالباً ما سُمّيَ النورمان بالهاجريني(١٨٧). وإذا كانت سياسة التسمية هذه هي المحاولة التي بذلتها البابوية لنزع الطابع الإشكالي عن صراعها ضد مسيحيين بربط هذا الصراع بالحرب ضد الوثنيين(١٨٨)، فليس من شأن ذلك إلاّ أن يثبت وجهة نظري. ومع القرن الثاني عشر، صار مصطلح الساراسان يستخدم بشكل أكثر

تواتراً بهذا الشكل. ففي أواسط القرن الثاني عشر، مثلاً، نحو الوقت الذي كان فيه القديس برنار من كليرفو يدعو إلى الحرب الصليبية ضد السلاف، استخدم فنسان البراغي مصطلح **الساراسان** للإشارة إلى أعداء غير محددين للمسيحية في أوروبا الشرقية[١٨٩]. كما أن البابا أوجينيوس قد وصف السلاف الأوروبيين الشرقيين بالساراسان[١٩٠]. وقد ذهب راهب كَتَبَ في إنجلترا في القرن الثاني عشر إلى أن الساكسون يعبدون "*maumets*" (محمداً). و**السارازان** في *King Horn* (وهي قصة مكتوبة بالإنجليزية المتوسطة في وقت مبكر جداً، في أواسط القرن الثالث عشر) قد لا يكونون، على أية حال، فايكنج، كما هو مفترض عموماً[١٩٢]. لكن الدانمركيين (إلى جانب الاسكتلنديين والايرلنديين) والساكسون إنما يسمون في بعض المصادر الإنجليزية الأخرى، والتي ليست أقدم كثيراً، **بالسارازان** أو **الساراسان**[١٩٣]. وفي الـ *chansons de geste* [أناشيد المآثر]، يظهر الفاندال والفايكنج والعرب وغيرهم من "غير المؤمنين" تحت اسم **الساراسان** العام[١٩٤]، وفي القصص الفرنسية، يرتبط الساراسان بأماكن لم يسبق قط للساراسان التاريخيين أن وطأوها بأقدامهم[١٩٥].

وقد سبق لي أن ذكرت في هذا الفصل أن شن الحملة الصليبية الأولى كان اللحظة التاريخية التي أصبحت فيها الـ *respublica christiana* [**الأسرة المسيحية**] واعية بوحدتها. وتتمثل لحظة جوهرية في تعبير الأسرة المسيحية عن إدراكها لذاتها في اختلاق العدو المسلم. فالاختلاف التاحري بين المسيحيين اللاتين والمسلمين كان عنصراً تكوينياً في الهوية الجماعية للأوائل. وفعل هذه الهوية الجماعية أو، بالأحرى، هذه الهوية الجماعية في الفعل هي الحرب المقدسة الجديدة ضد هذا العدو الأساسي؛ لأن المسلمين قد مثلوا انعدام الإيمان بصفته هذه[١٩٦]. وقد جرى النظر إليهم بوصفهم على وجه التحديد العدو الأساسي للجماعة المسيحية: بوصفهم تجسيد ديانة المسيح الدجال ذاتها[١٩٧]. ولم يعد العالم الإسلامي أقل من "النظام المضاد، المسيح الاجتماعي الدجال". وقد حدد هذا طبيعة الحرب المسيحية ضد المسلمين، والتي كانت أقسى وأكثر ضراوة من الحروب ضد أي خصم آخر[١٩٨].

الهجوم المسيحي: *ESSALCIER SAINTE CRESTIENTÉ*

[توسع الجماعة المسيحية المقدسة]

في القرن الحادي عشر، شن المسيحيون اللاتين هجوماً عسكرياً دشن حالة حرب دائمة ضد المسلمين في البحر المتوسط(١٩٩). وقد تمتعت هذه الحرب بتأييد الكنيسة، كما يوضح ذلك جيداً الفتحُ النورماني لأبوليا وصقلية في الشطر الثاني من القرن. ولا يمكن اعتبار حملة النورمان لانتزاع إيطاليا الجنوبية من أيدي المسلمين حرباً مقدسة (وهي لم تُصَوَّر بهذه الصفة إلاّ في مواثيق مزورة ترجع إلى وقت لاحق)، إلاّ أنها كانت توسيعاً لحدود الجماعة المسيحية اللاتينية في ظل تشجيع باباوي. وتوحي بعض المصادر المعاصرة بأن حروب الفتح قد خيضت باسم الرب وبأن روجر الأول، مثلاً، قد اعتبر نفسه "فاتحاً ذا رسالة مسيحية"(٢٠٠). والحال أن الهجوم العسكري المسيحي الذي جرى اعتباره وتصويره كنضال ضد أعداء الكنيسة الرومانية، قد "تجاوز مجرد الرد على ضرورات الموقف"(٢٠١).

ومع التحول من الدفاع العسكري إلى الهجوم العسكري، بدأت طبيعة الحرب المقدسة تتغير(٢٠٢). إلاّ أن هناك اختلافات مهمة بين الحرب الصليبية والحروب المسيحية ضد المسلمين في القرن الحادي عشر والتي سبقتها. وصحيح أن أوربان الثاني، عند ختام القرن الحادي عشر، تمسكاً منه بنظرة كلية عن المواجهة العسكرية المسيحية مع المسلمين، كان قد ربط الحرب الصليبية بحرب الـ *reconquista* /**الاسترداد**/ الإسبانية. وقد ذهب إلى أن الرب قد شن في زمانه من خلال القوات المسيحية حرباً ضد الأتراك في آسيا والعرب في أوروبا(٢٠٣). لكن الحروب على هاتين الجبهتين لا يمكن اعتبارها مرتبطة فيما بينها إلاّ بقدر ما أن حرب **الاسترداد** الإسبانية قد جرى استيعابها في الحرب الصليبية وإلحاقها بها. فإسبانيا لم تكن "التربة المنتجة لروح حرب مقدسة لم تكن تحتاج إلاّ إلى ضبط دقيق للإيقاع حتى تصبح حماسةً صليبية"(٢٠٤). على العكس، إن حروب الاسترداد سوف تستعير من الأفكار والصور الصليبية لكي تُعَرِّفَ معناها، وسوف تستعير من القواعد المؤسسية الصليبية لكي تُحَسِّنَ

تنظيمها هي. وقد صار يُنْظَرُ إلى حرب **الاسترداد** الإسبانية كزحف ثان إلى أورشليم، وفي عام ١١٢٥، حلم كبير الأساقفة دييجو جيلميريث بهزيمة لـ "المسلمين الأشرار أعداء" المسيح في شبه الجزيرة الايبيرية تفتح السبيل إلى قبر السيد المسيح "عبر إسبانيا، وهو سبيل أقصر وأقل مشقة بكثير"(٢٠٥).

وخلافاً لحرب **الاسترداد** الإسبانية الأسبق، فإن الحرب الصليبية لم تكن حرباً ضد أعداء الكنيسة على حدود الجماعة المسيحية الغربية؛ لقد كانت حرباً ضد أعداء للجماعة المسيحية لا هم على حدود الأراضي التي يسكنها المسيحيون اللاتين(٢٠٦)، ولا هم يهددون الممتلكات المسيحية، ولم يرتكبوا ما يمكن التذرع به لمحاربتهم. فالمسلمون، في أواخر القرن الحادي عشر على الأقل، ليس فقط لم يهاجموا المسيحيين في الغرب؛ بل إنه لا يوجد أيضاً دليل على أن المسيحيين في الشرق قد تعرضوا بالفعل لاضطهاد من جانب حكامهم المسلمين، بصرف النظر عما قد يكون أوربان الثاني قد قاله في كليرمون. لقد واصلوا العيش كأقلية تابعة، محمية بالشرع الإسلامي، وتدفع الضرائب وتتمتع بقدر من حرية العبادة. وفيما عدا الاضطهاد الذي حدث في عهد الحاكم بأمر الله الفاطمي، "فلا يوجد دليل على مذابح معادية للمسيحيين في القرن الحادي عشر"(٢٠٧). ولم يكن لشن الحملة الصليبية صلة تذكر بالظروف في الشرق الأدنى، أو بشكل أكثر تحديداً، بأي شيء حادث في أورشليم، ولم يطلبها لا المسيحيون المحليون ولا الزوار اللاتين إلى المدينة(٢٠٨). ولم يكن هناك "تطابق فعلي للمصالح" بين المسيحيين الشرقيين والمسيحيين اللاتين، ولم يطلب المسيحيون الشرقيون قط عوناً من "إخوتهم" الغربيين "في الدم" (على نحو ما أخذ الأخيرون يستحسنون تسمية أنفسهم)(٢٠٩). ولم يعايش المسيحيون الشرقيون بالضرورة الحرب الصليبية بوصفها خلاصاً من النير التركي المزعوم، بل ربما جاز جداً اعتبارهم من بين ضحايا الحرب الصليبية(٢١٠).

إن "جريمة" المسلمين المحددة والتي جرى توجيه الحملة الصليبية ضد المسلمين بسببها كانت تتلخص في مجرد "تملكهم غير الشرعي" للأماكن المقدسة (والتي لم تكن، بالطبع، مقدسة عند المسيحيين وحدهم)(٢١١). لقد كانت الحرب

الصليبية هجوماً عسكرياً غير مبرر بعيداً جداً عن الحدود المسيحية الغربية. وقد كانت حرب الجماعة المسيحية في سبيل الأرض المقدسة(٢١٢). لكن "الأرض المقدسة" نفسها كانت بدعة صليبية. فمع الحرب الصليبية كفت فلسطين عن أن تكون **أرض الميعاد** (*terra repromissionis*) التي تحدث عنها العهد القديم وأصبحت **الأرض المقدسة**، *terra sancta*(٢١٣). وقد سميت مقدسة لأن المسيح كان قد قدسها بحضوره الجسماني (*loca sancta quae salvator noster corporali praesentia illustravit*) وبميلاده (*loca in quibus redemptor humani generis pro nobis nasci voluit*) وبحياته بين البشر (*terra inqua pedes Christi steterunt*) وبموته وقيامته (*terra aspersione vivificae sanguinis consecarta*). وبهذه الصفة، جرى اعتبارها وطن المسيح، *patria Christi*، وتركة السيد المسيح، *haereditas Domini*(٢١٤). وترتب على ذلك منطقياً أن المسلمين الذين يحيون في فلسطين ليسوا فقط مذنبين بتدنيس الأرض، بل أنهم أيضاً غزاة وغاصبون. وبالمعيار نفسه، كان الصليبيون وطنيين مسيحيين أتقياء، يحررون وطنهم ("تركة" الرب الآب)، ويستردون ملكيتهم الشرعية(٢١٥). وكانت الأرض المقدسة تلخيص ما قد نسميه اليوم بـ "الأيديولوچية" الصليبية. والحال أن المساعي المبذولة لبلوغ هدف تلك الأيديولوچية قد تصاعدت كمسيرة كبرى عبر أطلال أورشليم الأرضية إلى المدينة السماوية - عبر الأطلال التي كانت نتاج المسيرة. لكن الأرض المقدسة كانت غاية سامية لهذه الحرب. وبهذه الصفة، كان من المستحيل بلوغها. فالاستيلاء حتى على كل العالم ما كان له أن يروي غليل الرغبة التي حركت الحرب الصليبية. فالحرب الصليبية، بمجرد شنها، كان لابد لها من أن تصبح حرباً دائمة. وكان المثل الأعلى الصليبي بالفعل هو "حالة حرب دائمة ضد الكفار"(٢١٦).

والحرب المقدسة الكارولينچية، خلافاً للحرب الصليبية، لم تكن البتة موجهة إلى الشرق. وربما يكون شارلمان قد فكر في الأرض المقدسة، لكنه لم يخطط قط لحملة عسكرية إليها. وقد أمسك بزمام سلطته على نحو راسخ داخل أفق الغرب

اللاتيني(٢١٧). ولم يفكر الامبراطور أوتّو الثالث في الذهاب إلى أورشليم إلاّ في العام الأخير لحكمه (١٠٠١)، بعد انهيار مشروعه الخاص بـ "تجديد الامبراطورية الرومانية". لكنه سوف يسافر إلى فلسطين ليصبح راهباً(٢١٨). وقد ظهرت فكرة فلسطين كهدف لحملة عسكرية مسيحية لأول مرة في مشروع جريجوريوس السابع لعام ١٠٧٤. وبعد ذلك بعشر سنوات، فكر الأسقف بنتسو من آلبا في زحف عسكري إلى القبر المقدس(٢١٩). وأخيراً نجح أوربان الثاني في تجسيد الفكرة بإرسال جيش مسيحي موحد إلى الشرق الأوسط(٢٢٠). وكما رأينا، فقد تركز اهتمام هذا البابا على النزاع بين الجماعة المسيحية والعالم الإسلامي، وقد وضع المواجهة بينهما على أوسع أساس حتى ذلك الحين(٢٢١). فلم يكن الزحف إلى أورشليم مجرد "تحرير" لعاصمة العالم المسيحي(٢٢٢)؛ بل كان أيضاً هجوماً واعياً على أعداء المسيح، "اندفاعاً في قلب العالم المحمدي"(٢٢٣). وهذه الحرب لم يجر خوضها في سبيل الكنيسة، كحرب جريجوريوس السابع؛ بل خيضت في سبيل الجماعة المسيحية وبالجماعة المسيحية، بـ "أسرة الجماعة المسيحية كلها ضد الوثنيين"(٢٢٤). وكانت حرباً شاءها الرب، حرب المسيح، حرباً يخوضها شعب مسلح ضد الأمم الوثنية الأجنبية الشائنة، ضد المضطهدين الكفار للدين، أعداء صليب المسيح، أبناء الجارية (هاجر)، وأدوات الشيطان. لقد كانت حرباً دينية كليانية، كانت "كلية صراع ديني مرعبة"(٢٢٥).

على أن الهجوم المسيحي لم يكن مجرد عملية عسكرية، بل كان حركة اجتماعية واسعة أيضاً. فالحرب المقدسة الجديدة كانت أكثر من حرب **استرداد**؛ لقد كانت توسعاً للجماعة المسيحية. وبما أن الجماعة المسيحية كانت مخلوقاً حديث المولد، فلم يكن هناك ما تسترده؛ وما كان متاحاً أمامها هو الفتح. لكن هذا الفتح كان من نوع خاص، تحدده طبيعة الجماعة المسيحية. فبوصفها كياناً جماعياً ديني الأساس، كانت الجماعة المسيحية تفتح ليس مجرد الأرض وإنما الساحات الطبيعية التوراتية الإنجليلية. وهذه الساحات سوف تجري المطالبة بها لأجل **الملك الخالد /المسيح/**. إلاّ أنه بما أن أساس الجماعة المسيحية كان ديانة

عالمية، فإن ما كان يتعين فتحه هو العالم كله (والذي كان، بلا شك، أصغر بكثير من العالم الذي نعرفه اليوم)(٢٢٦). وكانت الحرب الصليبية اندفاعاً إلى العالم الخارجي، كما كتب ايردمان في ثلاثينيات القرن العشرين، في ظل الـ *Drang nach Osten* [الاندفاع إلى الشرق] الذي يرجع إلى عصره(٢٢٧). لقد كانت حرباً مقدسة توسعية يخوضها مجتمع لا شكل له(٢٢٨)، مجتمع موحد في الداخل واستبعادي في الخارج ولا يعرف حدوداً - ما دام يعتبر نفسه عالمياً.

وكان الاندفاع إلى التوسع ظاهرة مصاحبة لِمَثَل الوحدة المسيحية الأعلى، والاثنان كانا عنصرين تكوينيين لمفهوم الجماعة المسيحية(٢٢٩). وكانت الجماعة المسيحية مجتمعاً مغلقاً. وكان توحيدها يتوقف، أولاً وقبل كل شيء، على تطهير الجسم الاجتماعي المسيحي من الداخل. وكما ذكرنا بالفعل، فإن الحروب فيما بين المسيحيين والتي كانت تلوث وتؤذي الجماعة المسيحية قد اعتُبرت آثمة، وقد جرى وصف الذين خاضوها بأنهم يخدمون الشيطان. وكان يتعين على جميع المسيحيين في كل مكان أن يحيوا في سلام، "لأن المرء لا يمكنه أن يخدم الرب دون توافر السلام"(٢٣٠). والسلام يعني وحدة النظام الصحيح. والجانب الآخر لتوحيد المسيحيين في الجماعة المسيحية هو استبعاد غير المسيحيين. وعن طريق اختلاق اختلاف جذري بين المسيحيين والآخرين، وعن طريق انفصال المسيحيين عن الشعوب الأجنبية على أساس مبدئي، وضع المسيحيون أنفسهم في تعارض مع العالم الخارجي. والحال أن وحدة الجماعة المسيحية قد قامت على - وولّدت في الوقت نفسه انقساماً أساسياً (وأصولياً) في العالم(٢٣١). ويمكن لهذا الانقسام أن يتخذ بسهولة سمات تنذر بنهاية العالم، كما حدث مع هيج دو سان فيكتور، الذي قَسَّمَ الجنس البشري إلى الملعونين، الذين يحملون علامة الدابة على جبينهم، والعادلين الموسومين بصليب المسيح؛ أو مع القديس برنار الذي انقسم العالم في نظره إلى مملكتين تستبعد كل منهما الأخرى استبعاداً لا سبيل إلى حله، وهما مملكتا النور والديجور؛ وقد وَحَّدَ بين الساراسان والشيطان(٢٣٢).

أمّا خدمة الرب (والتي تتطلب الوحدة) فقد جرى تصورها بسهولة على أنها

أداء من جانب الأتباع المسيحيين للواجب المدينين به لسيدهم الرب عبر الثأر من الإساءات التي وجهها إليه الكفار. ومن ثم فإن خدمة الرب إنما تعني الخروج إلى الحرب في سبيله(٢٣٣). وأكثر الإساءات إهانة بين الإساءات المتخيلة هي تملك الكفار للأرض المقدسة، التي كانت أرض الرب. وخدمة الرب بالسلاح تستتبع طرد غير المسيحيين من الأرض التي قال المسيحيون إنها أرضهم وإنها مقدسة.

ولم يكن توسع الجماعة المسيحية نشراً للديانة المسيحية. ولم تناقش الوثائق الصليبية البابوية تحويل المسلمين إلى اعتناق المسيحية. فمنذ زمن رودولفوس جلابر على الأقل، جرى اعتبار المسلمين غير قابلين للتحول إلى اعتناق المسيحية(٢٣٤). ومنطق الحرب الصليبية نفسه قد جعل الباباوات يدعون إلى طرد العدو من **الأرض المقدسة** وليس إلى تحويلهم إلى اعتناق المسيحية(٢٣٥). وإذا كان توسع الجماعة المسيحية هو انفتاح الجماعة المسيحية على العالم الخارجي، فقد كان نوعاً غريباً من الانفتاح بالفعل. فالجماعة المسيحية، وهي مجتمع مغلق، لا يمكنها أن تنفتح إلاّ بمواجهة ومحاربة أعدائها، ولمجرد مواجهة ومحاربة أعدائها(٢٣٦)، أي أولئك الذين جعلهم المسيحيون أعداءهم ولا شيء غير أعدائهم. لقد كان انفتاح الجماعة المسيحية توسيعاً لانغلاقها؛ فقد ظلت مجتمعاً منغلقاً، ولكن على نطاق أوسع من ذي قبل.

وكانت الحروب الصليبية حروب الرب من أجل توسع الجماعة المسيحية (*bella Domini... ad dilatationen Christianitatis*)، حروباً تهدف إلى *essalcier sainte crestienté* [توسع الجماعة المسيحية المقدسة](٢٣٧). وأقصى إشادة ببطل مسيحي في شعر الحرب المقدسة في تلك الفترة هي أنه قد وَسَّعَ الجماعة المسيحية *Moult essaucia sainte Crestiente; eshalcier sainte crestiënte*(٢٣٨). لكن توسع الجماعة المسيحية لا يمكن فهمه ببساطة على أنه إعادة رسم للحدود. ففي ذلك الوقت، كان من الصعب أصلاً رسم حدود؛ فقد كانت لا تعني شيئاً يذكر ومن المؤكد أنها لم تكن ما يشير إليه المصطلح في أيامنا(٢٣٩). والواقع أن الجماعة المسيحية كانت بلا حدود. فقد كانت فضاءً متحركاً(٢٤٠). وإلقاء نظرة على خرائط العصر الوسيط بليغ في هذا

الصدد. فهي من بين "أكثر جميع الأشياء الثقافية تعبيراً وتميزاً بالطابع الأيديولوجي" وهي، بهذه الصفة، تمثل "النزاعات الثقافية" لعالم العصر الوسيط(٢٤١). وعلى هذه الخرائط، لا يبدو أنه قد أشير قط إلى الجماعة المسيحية. فكلمة *Christianitas* لم تظهر على خرائط العالم، ولم يجر رسم حدود الأرض المسيحية في أي مكان(٢٤٢). وصحيح أن جريجوريوس السابع، مثلاً، قد استخدم مصطلح "حدود الجماعة المسيحية" (*fine Christianitatis*)(٢٤٣). إلاَّ أنه سوف يكون من الخطأ تخيل أن هذا كان مساوياً لمفهوم ترابي واضح عن الجماعة المسيحية. فالجماعة المسيحية كانت موجودة، بالأحرى، حيثما كانت الكنيسة الرومانية مطاعة، وحدود الجماعة المسيحية توجد حيث يكون لدى الملوك حصة أقل من الأشخاص لتعليمهم الدين المسيحي وحصة أقل في الخدمات الدينية(٢٤٤).

وانعدام التحديد الجغرافي هذا كان صدفة. إلاَّ أنه لأن الديانة المسيحية عالمية، فإن الجماعة المسيحية لم تكن، بحكم طبائع الأمور، تعرف حدوداً ومن ثم فقد امتدت من حيث الإمكان على الأرض كلها(٢٤٥)، وكانت الجماعة المسيحية كلية الاستيعاب ليس في الواقع الجغرافي وإنما "إمكانياً" - أي في العلاقة بـ "المثل الأعلى للوحدة والتوسع"(٢٤٦). وكان الصليبيون منسجمين في رغبتهم في توسيع الجماعة المسيحية "من البحر إلى البحر". والحال أن القادة الصليبيين جودفروا وريمون ودايمبرت، في رسالة كتبوها إلى البابا في سبتمبر/ أيلول ١٠٩٩، قد وصفوا كيف أن الصليبيين قد توسلوا، راكعين، عون السيد المسيح، "الذي عزز في ملماتنا الدين المسيحي، راجين أن يحطم في المعركة الحالية قوة الساراسان والشيطان وأن يوسع مملكة كنيسة المسيح من البحر إلى البحر، لتشمل العالم كله"(٢٤٧). لقد أراد هؤلاء المحاربون المقدَّسون الوصول إلى الأطراف الخارجية للأرض، "أطراف العالم" الإنجليلية(٢٤٨). إنهم كوزموبوليتيون حقيقيون.

على أن الجماعة المسيحية كان لها حدودها: الكفار. فالحدود المسيحية هي حيثما يقابل المسيحيون غير مسيحيين ويصطدمون بهم؛ وبشكل أكثر تحديداً،

هي حيثما يصل الصليب. وتوسيع حدود الجماعة المسيحية ـ خاصة إلى الشرق والجنوب، حيث كانت تحيا شعوب كان يجري النظر إليها على أنها غير قابلة للتحول إلى اعتناق المسيحية ـ كان يعني طرد (أو إبادة) الكفار(٢٤٩). ويبدو أن الكفار لم يوجَدوا إلاّ لجعل الجماعة المسيحية تشعر بحيويتها التوسعية(٢٥٠). وشأن هيجليين قبل ظهور هيجل، كان المسيحيون اللاتين يعرفون أن الحدود (*Grenze*) لا توجد إلاّ لاجتيازها ـ بل إنها لا توجد إلاّ إذا تم اجتيازها. ولأنّ الكفار كانوا تلك الحدود، فإن العصر الوسيط كان صراعاً طويلاً بين الجماعة المسيحية والعالم الإسلامي(٢٥١). وفي صياغتها المُثلى، كانت الجماعة المسيحية حرباً مقدسة لا نهاية لها. وإذا كانت حدود الجماعة المسيحية قد عُيِّنَت بالصليب(٢٥٢)، فقد كان من المنطقي تماماً أن يعني التوسيع الحتمي لحدود الجماعة المسيحية حمل الصليب وأخذه إلى عالم الكفار؛ أي أن يعني الحرب الصليبية.

لكن ذراع الصليب الذي يشير إلى السماء هو الذراع الأقصر. والقطعة المتعارضة من الصليب ترمز إلى التوسع الأفقي، بينما يشير الذراع الأطول إلى الأسفل. ويبدو أن توسيع الفتوحات الترابية المسيحية أقل أهمية من العمق الذي اخترقت به العالم حرب المسيحيين المقدسة ضد المسلمين. وبالنسبة للمسيحيين كان هناك حق واحد ودين واحد وقانون واحد فقط (*un droit, une foi, une loi*). ولا حاجة إلى قول إن المسيحيين هم الذين كانوا على حق وفي الحق، كما أعلن، مثلاً، "شارلمان"، انشودة رولان: "تعرفون جيداً أنني في الحق ضد الوثنيين". وقد أكد رولان نفسه: "نحن على حق، لكن هؤلاء الحقراء على خطأ"؛ أو "أن الوثنيين على خطأ والمسيحيين على حق"(٢٥٣). لقد كان عالم الصليبيين بسيطاً ومُوجعاً. فقد جرى اعتبار الكفار خارج القانون وبلا حقوق لأنهم لا دين لهم (أي لأنهمَ ليسوا على الدين المسيحي)(٢٥٤). ولأنه كان مُحَرَّماً على المسيحيين عقد اتصالات مع الكفار، فقد كان من المستحيل أيضاً عقد هدنة أو سلم معهم(٢٥٥). ولعجز الكفار عن صنع السلم، فقد حُرموا أخيراً من الحق في خوض الحرب. وقد اتُّخذت هذه الخطوة بعد قرن من الحملة الصليبية الأولى،

عندماصاغ آلانوس آنچليكوس المبدأ الحقوقي الذي يذهب إلى أن الحق في خوض الحرب لا يخص سوى المسيحيين(٢٥٦). وقد أومأ مؤرخ كبير للحروب الصليبية إلى أن مذبحة عام ١٠٩٩ في أورشليم قد حدثت لأن الصليبيين قد غضبوا من دفاع السكان عن أنفسهم(٢٥٧).

ولم يكن للمسلمين، الكفار، بألف ولام التعريف، حرية الاختيار؛ فلم يكن من حقهم الاختيار بين التحول إلى اعتناق المسيحية والموت لأنهم (كما ذكرنا بالفعل) كانوا يُعتَبرون غير قابلين للتحول إلى اعتناق المسيحية(٢٥٨). والتبشير، إن كان أحد قد فَكَّرَ فيه أصلاً، ما كان يمكن أن يكون ممكناً إلاَّ بعد "الدعوة بألسنة حديدية"، أي بعد الحرب(٢٥٩). لكن الحرب كانت حرب إبادة(٢٦٠). والحال أن الدعوة إلى إبادة (*exidium*) "الوثنيين" قد قام بها البابوات(٢٦١)، كما قام بها القديس برنار. فهذا الرجل المقَّدس قد أظهر ما هو أكثر من حس حسن بتركيب الكلمات عندما أعلن أن قتل كافر ليس قتلاً لإنسان، *homicide*، بل هو "*malicide*"، إبادة للشر، وأن قتلَ وثني هو مجدُ مسيحي، ففي هذا القتل يجري تمجيد المسيح(٢٦٢).

وكان أوغسطين قد عَلَّمَ أن الإحسان هو الدافع الباطني الصحيح الذي يبرر استخدام العنف(٢٦٣). لكن هذه النظرة قد جرى طمسها(٢٦٤). وربما كان من شأن المحبة الأوغسطينية لأعداء المرء أن تخفف العنف، إلاَّ أنه محلها جاءت "الفكرةُ ذاتُ البعد الواحد عن المحبة الأخوية للإخوة المسيحيين"(٢٦٥). وكان إعلان المحبة الأخوية للمسيحيين الشرقيين ذريعة لشن الحملة الصليبية الأولى: وكان أوربان الثاني قد شَدَّدَ كثيراً على هذه المحبة عندما دعا إلى الحرب الصليبية في كليرمون(٢٦٦). وكان جوهر هذه المحبة هو الدم، أُخُوة الدم في الإيمان(٢٦٧). وبمجرد امتلاء الإيمان بالدم، فلم تبق غير خطوة قصيرة إلى إراقة دماء غير المؤمنين. أو، بالأحرى، إن كان الإيمان في الدم، فمع إراقة الدم غير المؤمن، يتم استنزاف عدم الإيمان. وقد استجاب الصليبيون لدعوة أوربان الثاني إلى الحرب الصليبية "متقدين بحمية المحبة"(٢٦٨). لكن مما يدعو إلى السخرية أن المحبة من جانب الصليبيين لم يطلبها المسيحيون الشرقيون ولم يقبلوها

سعداء. ولم يجر إبداء محبة، ولا كان مطلوباً أن تُبدى، لغير المسيحيين. والحال أن الاستبعادية الجديدة المميزة للمحبة المسيحية - المحبة التي ألهمت استخدام العنف - قد فتحت الباب أمام وحشية الصليبيين الصادمة تجاه المسلمين. ولم يكن القانون الكنسي عاملاً في معاملة الكفار، لا في المعركة ولا في المناطق السكنية(٢٦٩). وبما أن المحبة كانت قوة انضباطية داخل الأسرة المسيحية، فقد تحولت إلى إبادة من هم خارج الأسرة. ووجدت قوة تلك المحبة تعبيراً عنها في تمام الكراهية. وهذه الكراهية حث عليها أولئك الذين صاغوا، في العقود الأولى للقرن الثاني عشر، أفكاراً جديدة عن المحبة، مثل برنار من كليرفو(٢٧٠). لكن هذه المحبة لم تكن الملكية الحصرية لنخبة متعلمة. فقد كانت ديموقراطية: لقد أثّرت الروحُ الصليبيةُ أعمق تأثير على الطبقات الأدنى، وكانت "الكراهية العمياء، غير الواعية، للكافر" مستفحلة في المجتمع العلماني الأُمي(٢٧١).

وعندما جرى استخدام الرب لأغراض عسكرية، لم يكن للنصر إلاّ أن يكون مطلقاً. وأصبح تدمير الوثنية واجتثاث الشعوب الكافرة(٢٧٢)، منطقيين وضروريين. ومن الناحية المثالية، كانت الحرب المقدسة المسيحية إبادية، وكان الانتصار النهائي في تلك الحرب هو الإبادة، وكان السلام المتحقق هو سلام القبور: السلام الأبدي (*pax perpetua*) - "لأن الموتى يكفون عن القتال"(٢٧٣). أَمَّا دمج الكافر في المجتمع المسيحي، والذي أعتبر نفسه تجلياً للمطلق، فقد كان غير مقبول: "في الجماعة المسيحية، لا مكان هناك لغير المسيحيين"(٢٧٤). وفي الغرب اللاتيني، حيث كان غير المسيحيين أقليات، استهدف التشريع عزل المسلمين واليهود عن الجماعة المسيحية، تمهيداً لطردهم(٢٧٥). إلاّ أنه في أراضي الشرق الأوسط المحتلة، حيث كان "المستوطنون" أقلية تافهة بين السكان المحليين، أقام الصليبيون مجتمعين في إطار حكمهم، بما يشكل نظاماً يذكِّرُ بالأبارتهيد(٢٧٦).

وكان الإصلاح الكنسي في القرن الحادي عشر والذي خلق الأساس لتشكيل الجماعة المسيحية وحرب الجماعة المسيحية المقدسة مدفوعاً بفكرة الطهارة. فهدفه كان تطهير مجمل المجتمع المسيحي. وقد جرى فهم هذا التطهير بوصفه

إصلاحاً معنوياً ودينياً: فبتنظيم الحياة الكهنوتية والعلمانية وفقاً لمباديء وقواعد المذهب المسيحي، سوف يبدأ السلام الذي أعلنه المسيح في السيطرة أخيراً فيما بين المسيحيين. ومع شن الحملة الصليبية الأولى، تغير هذا المنظور. ففي حين أن المبادرين بالإصلاح الكنسي قد ركزوا على طهارة الكنيسة، نجد أن أوربان الثاني، وهو يدعو إلى الحرب الصليبية، قد أشار إلى الأرض المقدسة. لقد بدأ النظر الآن إلى التلوث على أنه موجود خارج الكنيسة، وخارج الجماعة المسيحية.

الآن أصبح الوثنيون هم "الوَسَخ". وقد سقط القبر المقدس في أيديهم القذرة و"تلوث باحتشاد الوثنيين"؛ والأرض المقدسة محتلة من جانب "أجناس نجسة"؛ و"تلوثت" الأماكن المقدسة "بدنسهم" و"تدنست برجسهم". وجرى "اختزال" أورشليم "إلى دنس الوثنية"(٢٧٧). والحال أن الاستنتاج واضح: فأماكن ميلاد المسيح وحياته وموته وقيامته يجب تطهيرها. وقد جرى تصوير الحرب الصليبية على أنها عملية تطهير كبرى(٢٧٨)، وجرى اعتبار تطهير الأماكن المقدسة محك شرف، *point d'honneur*، المسيحيين. ووفقاً لجيبير النوچاني، فقد حث البابا أوربان إخوته المسلحين ـ تحت قيادة الرب والذين يُقاتِلُ الربُّ باسمهم ـ على السعي "بأقصى الجهود إلى تطهير المدينة المقدسة ومجد القبر المقدس" وعلى "إجراء تطهير جديد لهذا المكان"(٢٧٩). ويقدم فوشيه الشارتري مثالاً على الكيفية التي جرى بها فهم التطهير. فقد أشاد بأوربان الثاني لـ "سعيه النشيط إلى طرد الوثنيين من أراضي المسيحيين *[terris Christianorum]*"، بينما كتب في تقريره عن خطبة البابا الصليبية في كليرمون أن أوربان حث الفرسان والمشاة المسيحيين "على الإسراع بمحو هذا الجنس الحقير من أراضينا"(٢٨٠). ويرى بالدريك من دول أن الرب نفسه هو الذي قرر "إزالة" الأنجاس(٢٨١).

ولم تكن فكرة التطهير مقصورة على الحملة الصليبية الأولى، كما تثبت ذلك بضعة أمثلة(٢٨٢). ففي مرسومه *Quantum preadecessores*، والذي دشن به الحملة الصليبية الثانية، وصف البابا أوچينيوس الثالث الحملة الصليبية الأولى بأنها حررت "من دنس الوثنيين تلك المدينة التي شاء مخلِّصنا أن يكابد فيها لأجلنا والتي ترك لنا فيها قبره المجيد تذكاراً لآلامه"(٢٨٣). وفي نشاطه التعبوي

من أجل الحملة الصليبية ذاتها في عام ١١٤٧، تحدث بطرس المبجل عن قبر المسيح وأشاد إشادة عظيمة برجال الحملة الصليبية الأولى بوصفهم الرجال الذين "بسيوف تقية... طهروا هذا المكان وسكن الطهارة السماوية من رجس الكفار"(٢٨٤). كما أن برنار من كليرڤو، في تحريضه الألمان على المشاركة في الحملة الصليبية، قد مَجَّدَ "سيوف آبائنا" التي تم بها "محو دنس الكفار"(٢٨٥). والحال أن صور الأرض المقدسة التي تكابد على أيدي الكفار القذرة قد استمرت في الدعوات إلى الحملات الصليبية من جانب خلفاء أوربان الثاني. وكان من المنطقي أن يدعم هذا المخيالُ ضرورة إزالة الوَسَخ الوثني من الأرض المقدسة (*a Terra Sancta eliminare spurcitias paganorum*)(٢٨٦). وبالمثل، في الاسترداد الإسباني، كان المسيحيون ينظرون إلى العرب على أنهم "وَسَخ وثني". وقد ذكرتْ إحدى مدوَّنات الأخبار أن مدينةً إلى الجنوب من ليون قد جرى تطهيرها من كل الـ *spurcita paganorum* **[الأوساخ الوثنية]**: فالمساجد - "كنيسات الشيطان" - قد هُدمت والقرآن قد أحرق و"الكهنة" المسلمون قد قُتلوا(٢٨٧).

وقبل أن يقترب القرن الحادي عشر من نهايته، نجد أن الكنيسة التي كانت عند مستهل الإصلاح الكنسي قد عملت بجهد من أجل طهارتها الخاصة قد أصبحت ممسوسة بتطهير الجماعة المسيحية، والحال أن تلك الجماعة المسيحية المطهَّرَة هي التي شرعت في تطهير الأرض المقدسة من "الوَسَخ الوثني". أَمَّا الكنيسة التي كانت، قبل وقت غير بعيد، قد اعتبرت سفك الدماء مصدراً للتلوث، فقد أخذت الآن تشجع سفك الدم - الدم غير المسيحي - كوسيلة للتطهير. وعندما فرضت الكنيسة التي دخل عليها الإصلاحُ سيطرتها على الجماعة المسيحية، شنت الجماعة المسيحية هجوماً عسكرياً لتفرض سيطرتها على العالم. والكنيسة التي كانت قد دعت إلى سلام الإنجيل صارت مؤسسة فتح(٢٨٨). أَمَّا الفتح المسيحي - توسيع الجماعة المسيحية - فكان حرباً مقدسة. وبقيادة هذه الحرب المقدسة، فرضت الكنيسةُ وأَمَّنت بالفعل موقعها الأعلى داخل المجتمع المسيحي.

والحال أن الحملة الصليبية الأولى هي حملة ابتدعها وأرادها ونظمها البابا. لقد كانت عمله، حربه *bellum, quod tuum proprium est:* كما كتب الصليبيون إلى البابا بعد الاستيلاء على أنطاكية، داعينه إلى الانضمام إليهم في الزحف على أورشليم، العاصمة المسيحية(٢٨٩). وكان هذا الزحف زحفاً للشعب المسيحي نفسه، دون أمرائه العلمانيين، ودون قيود ما يمكننا أن نسميه اليوم بالروابط السياسية(٢٩٠)؛ وتلك هي سمته الجوهرية(٢٩١). وكان قائد (*dux*) هذا الشعب هو يسوع(٢٩٢)؛ فالزحف قد قاده الرب نفسه، *Sine domino, sine principe, solo videlicet Deo impulsore*(٢٩٣). فالحق إنه طالما جرى اعتبار امبراطور القائد الذي يخوض حروب الرب، فإنه لا يمكن أن تكون هنالك حرب صليبيةٌ بالفعل(٢٩٤). وأياً كانت القيادة الربانية التي قد تُنسَبُ إلى حملة الشعب المسيحي العسكرية إلى أورشليم، فإن دعوة البابا هي التي حفزت هذا الشعب إلى حمل السلاح. ومن خلال تنظيم الحملة الصليبية، فرض البابا صلةً مباشرة مع الشعب المسيحي وسلطةً باباويةً عليه(٢٩٥). وفي هذا المسعى الأكثر أهمية والأكثر قداسة بالنسبة للجماعة المسيحية، نَحَّتْ الكنيسةُ التي تقودها الباباوية جانباً الحكامَ العلمانيين البارزين وأمسكت زمام الأمور بيديها. ومع الحرب المقدسة، أصبح البابا من الناحية الفعلية القائد الأعلى للجماعة المسيحية. وكانت الجماعة المسيحية هي المَلَكية الباباوية.

المَلَكية الباباوية والحرب الصليبية

يمكن وصف المَلَكية الباباوية بأنها مجتمع مسيحي عالمي تحت الحكم الأعلى للباباوية. وقد أحرزت الباباوية الصدارة داخل المجتمع المسيحي عن طريق الاضطلاع الناجح بالإصلاح الكنسي في القرن الحادي عشر. وقد دار ذلك الإصلاح حول رد الطهارة إلى الكنيسة. وكان أحد مستهدفاته الأولى يتمثل في السيمونية: شراء أو بيع المناصب والمراتب والتكريسات الكنسية، حتى ولو تبادلت الأيدي المال مستتراً على شكل رسوم أو هبات؛ وحيازة الخيرات الكنسية من خلال الخدمة أو المحسوبية أو الوساطة(٢٩٦). أما المستهدف الأولي الثاني فهو

النقولاوية: عدم مراعاة الكهنة لقاعدة العزوبية من خلال المعاشرة غير الزواجية او الزواجية. وقد مَثّل هذان الشرّان تأثير العلمانيين داخل الكنيسة، وكان معنى النضال من أجل استئصالهما هو استبعاد ذلك التأثير(٢٩٧). ومن ثم فقد كان من المستهدفين الواضحين للإصلاح الكنسي الكهنة الذين رضخوا لمثل هذه الرذائل. وعلى سبيل المثال، فإن بطرس داميان قد هاجم الأساقفة الذين "لكونهم أسخن من زفرات بركان إتنا في سعيهم إلى الفوز بالمكارم الكنسية، يستسلمون لخدمة الحكام *[in clientelam potentium]* بخنوع مقزز كالعبيد الأسرى". وقد اتهمهم بأنهم في جشعهم إلى الفوز بالكنائس، قد خانوا "أمور الكنيسة"(٢٩٨). لكن الكهنة ليسوا وحدهم من شاركوا في الرذائل التي لم يكن المصلحون الكنسيون على استعداد لاغتفارها؛ فمن بين المذنبين أيضاً من أعطوا الكهنة كنائس وخلعوا عليهم مكاسب أخرى: أي الأمراء العلمانيين الذين تولوا تعيين الكهنة.

وتطهير الكنيسة يعني تحريرها من السيطرة العلمانية التي تم فرضها تدريجياً من خلال الحكم المتعاقب للأباطرة الكارولينجيين والأوتونيين والساليانيين(٢٩٩). وبشكل لا مفر منه، أدى الإصلاح الكنسي إلى نزاع مرير بين المصلحين الكنسيين والحكام العلمانيين، بلغ ذروته في ما يسمى بالنزاع على تعيين الأساقفة والخاص بمن يحق له تعيين الأساقفة في مناصبهم: البابا أم الحاكم العلماني؟(٣٠٠). وكان الخصمان الرئيسيان في هذا النزاع هما البابا جريجوريوس السابع والامبراطور هنريخ الرابع.

وقد انتهى النزاع على تعيين الأساقفة في أوائل القرن الثاني عشر بتسوية عملية. على أن البابوية متمتعة بالسلطة حديثاً قد بدأت في فرض حدود راسخة حول المقدس بوصفه مجالها الخاص الذي جرى استبعاد السلطة الزمنية منه. وقد انطوى هذا على نزع القداسة عن السلطة الزمنية وإضفاء الطابع الإكليريكي على الكنيسة(٣٠١). فما الذي يعنيه ذلك؟ خلافاً للكنيسة - ذات الأصل الرباني، بما أن الرب هو الذي أسسها وعهد بها المسيحُ إلى القديس بطرس الرسول وخلفائه، الباباوات - تُعَدُّ السلطةُ الزمنيةُ بدعةً بشرية. وقد كتب البابا

جريجوريوس السابع: "من الذي لا يعرف أن الملوك والأمراء يستمدون منشأهم من قوم لا يعرفون الرب رفعوا أنفسهم فوق اخوتهم من البشر بالكبر والنهب والغدر والقتل - باختصار، بكل نوع من أنواع الجريمة - بحفز من الشيطان، أمير هذا العالم، قوم أعماهم الجشع ولا يمكن احتمالهم في وقاحتهم؟"(٣٠٢). والحال أن السلطة الزمنية، بهذه الصفة - والتي تركها الرب تجري مجراها وإن لم يكن قد شاءها، كما عبر عن ذلك الكاردينال ديوديديه في أواخر القرن الحادي عشر(٣٠٣) - إنما تُعَدُّ ممنوعةً تماماً من التدخل في "الشأن الكنسي"(٣٠٤). فهذا "الشأن الكنسي" لا يمكن أن يدار إلاّ من جانب مرتبة اجتماعية منفصلة، هي المرتبة الإكليريكية (*ordo clericalis*)، التي عهد إليها الرب بالـ *sacra* [المقدس] والـ *sacramenta* [السر الرباني] كزمام يخصها وحدها. ومن خلال المرتبة الإكليريكية، المنفصلة عن العوام العلمانيين بسر الرسامة، تعمل النعمة الإلهية التي تحقق الخلاص للبشر(٣٠٥). وخلقُ الكهنة - توزيع "التكريسات الكنسية والنعمة الأسقفية أو الرعوية"(٣٠٦) - هو شأن يخص الكهنة وحدهم. وقد أصبحت الكنيسة من حيث الجوهر طائفة إكليريكية، ذات تكوين مراتبي، يخضع فيها الكهنة لروما وللبابا؛ في حين أن المسيحيين العلمانيين، أياً كانت منزلتهم الحياتية، قد جرى إخضاعهم للكنيسة - بوصفهم "رعاياها وليس أعضاءها"(٣٠٧).

والحال أن إضفاء الطابع الإكليريكي على الكنيسة ونزع القداسة عن المَلَكية كان إنجازاً بعيد الأثر. فمن ناحية، بدأت الباباوية في ممارسة تمام سلطة البت في الأمور داخل الكنيسة. ومن ناحية أخرى، كانت الكنيسة التي توطدت داخلياً قادرة على أن تطالب لنفسها بسلطة البت في الأمور في المجتمع المسيحي على اتساعه (*in foro exteriori*). وفي ظل قيادة باباوية جرى فرضها بنشاط، صعدت الكنيسة إلى موقع السلطة الأعلى في الجماعة المسيحية. فالبابا يملك الآن وحده تمام السلطة في الجماعة المسيحية وبهذه السلطة بدأ يمارس حقه في الإشراف على الأمراء العلمانيين، الذين صار عليهم أن يحكموا الشعب المسيحي في خدمة الكنيسة(٣٠٨).

يتمثل الواجب الأول للأمير المسيحي، كما رأينا، في صنع وحفظ السلم. والقدرة على صون السلم، بلغة أيامنا، كانت محورية لإضفاء الشرعية على السلطة. فمن يقدر على صنع السلم جدير بأن يحكم. ومن ثم فإن أي صراع على السلطة إنما ينطوي بالضرورة على صراع على من الذي له مرجعية صنع السلم. وكان هذا الصراع جانباً مهماً من جوانب النزاع بين المصلحين الجريجوريين والحكام العلمانيين في الشطر الثاني من القرن الحادي عشر. فقد اصطدم مفهومان للسلام - وسلطتان تطالب كل منهما بالحق في صنع السلم.

وكانَ النزاع على مرجعية صنع السلم مصاغاً في الفهم السائد للسلطة. وكان أحد المبادىء الأساسية للسلطة مبدأ الحكم الملكي. فقد اعتُبِرَ الحكمُ من جانب فرد واحد (*monarchia*) أفضلَ شَكل للحكم، لأنه الأنسبُ لتحقيق ولصون "الوحدة، أو السلام" (*unitas sive pax*) - أو "وحدة السلام" (*pacis unitatem*) - وهي غاية الحكم نفسها. وهذه صياغة مرجعية تعود إلى القرن الثالث عشر قام بها توما الاكويني[٣٠٩]، لكن الفكرة كانت مألوفة قبل ذلك بوقت طويل. وكان على الصانع الأعلى للسلم أن يكون ملكاً (حاكماً فرداً). ولأنه لا إمكان هناك لوجود ملكين - لأن الجسم الذي يملك رأسين وحش خرافي - فإن الصراع على مَنْ الذي سوف يكون الصانع الأعلى للسلم كان الأكثر حدة بين السلطتين الأعلى داخل المجتمع المسيحي: البابوية والامبراطورية (الألمانية). وإنه لشيء مثير أن ندرك أن مصطلح **البابوية** (*papatus*) لم يكن موجوداً أصلاً قبل عام ١٠٤٧[٣١٠]، ففي غضون عقود قليلة، كان البابا قد أصبح الملك الحقيقي للكنيسة. وبوصفه رئيساً لـ *monarchia ecclesiae* [المَلَكية الكنسية] يمكنه الآن أن يطالب انفسه بالحكم الشامل على المجتمع المسيحي، فوق الامبراطور، رئيس الـ *monarchia imperii* [المَلَكية الامبراطورية][٣١١].

وهناك مبدأ آخر تقاسمه الأباطرة والباباوات على حد سواء هو المذهب الذي صاغه البابا جيلاسيوس عن ثنائية السلطات[٣١٢]. وكان يتعين توفيق هذا المذهب مع فكرة الحكم الملكي بوصفه ضامناً للوحدة[٣١٣]. وقد جرى تفسير

ثنائية السلطات بشكل يجعل إحدى السلطتين أعلى. فتمثيل السلطتين الروحية والزمنية على أنهما مستقلتين ومتساويتين لم يكن - ببساطة - حلاً يعتد به. وكان إتباع مبدأ الحكم الملكي، بالأحرى، يملي تفسيراً توحيدياً للسلطتين، الروحية والزمنيـة(٣١٤). وفي هذه الروح، دعا المصلحون الكنسيون إلى صدارة البابوية على أية سلطة زمنية قائمة. وتجد هذه النظرة تمثيلاً جيداً لها في رسالة جريجوريوس السابع إلى هرمان من ميتز، والتي استشهد فيها البابا بمذهب ثنائية السلطات لمجرد أن يطرح - ويجيب عن - سؤال مَنْ مِنَ السلطتين التي سوف تكون لها الصدارة. فبعد أن استشهد بكلام البابا جيلاسيوس الأول عن "مرجعية الكهنة المقدسة وسلطة الملوك"، أشار جريجوريوس إلى آمبروز من ميلانو. وقد صَوَّرَ البابا "آمبروز المبارك هذا" على أنه سلف مهم لوجهة النظر التي رَوَّجَها هو. فكتب جريجوريوس يقول إن آمبروز لم يحرم الإمبراطور كنسياً فحسب، بل إنه قد أوضح أن "المنصب الكهنوتي أرقى من السلطة المَلَكية مثلما أن الذهب أثمن من الرصاص"(٣١٥). والحال أن تأكيد جريجوريوس على تفوق المرجعية الكهنوتية على السلطة المَلَكية قد جرى الاستشهاد به في كتاب **المرسوم** *Decretum* لجراشيانوس وأصبح رأياً مقرراً بين القانونيين الكنسيين واللاهوتيين(٣١٦).

ولا حاجة إلى القول إن الدعاة الامبراطوريين لم يقبلوا وجهة النظر التي تذهب إلى وجوب خضوع السلطة الملكية للمرجعية الكهنوتية بوصفها السلطة الأعلى. فقد، كانوا يريدون أن تكون المملكة (*regnum*) والكهنوت (*sacerdotium*) مرتبطين معاً بأواصر السلم والوفاق(٣١٧). وقد روّجوا المثل الأعلى الخاص بـ "تعاون حميم بين المملكة والكهنوت" "تمتد" فيه "ولاية أحدهما في ولاية الآخر في مجال الإحسان"(٣١٨). إلاَّ أنه عندما تعلق الأمر بصنع السلم في مجتمع مسيحي عالمي، تمسك دعاة الإمبراطورية بحق الإمبراطور الذي يخصه وحده في لقب صانع السلم.

وطوال زمن الصراع على تعيين الأساقفة، صوَّر الدعاةُ الإمبراطوريون الإمبراطور على أنه المكلَّف إلهياً بالدفاع عن السلم والوفاق والوحدة في كل من

الكنيسة والمملكة(٣١٩). وكانت رسالة الإمبراطور كـ "أمير للسلام" هي أن "يحقق السلام في المملكة وأن يعيد كنيسة المسيح أيضاً إلى الوحدة"(٣٢٠). وإذا كان الإمبراطور هو "أمير السلام" الأمثل وكانت سلطته هي الضمانة الوحيدة للسلم والوفاق، فقد أصبح البابا بشكل منطقي تماماً "عدو السلام"(٣٢١). وقد اتهم الإمبراطوريون البابا بـ "تمزيق كنيسة الرب المقدسة وسلم كل العالم"(٣٢٢). وقد وجه الإمبراطور هنريخ الرابع الاتهام التالي: "بالسيف جئتَ إلى عرش السلام، ومن عرش السلام دَمَّرْتَ السلام"(٣٢٣). وبوصفه مغتصباً لـ "عرش السلام"، فإن البابا، على حد زعم الإمبراطور، قد فكَّ "عروة السلام الكاثوليكي الواحد"(٣٢٤).

والواقع أن المصلحين الكنسيين قد تبنوا عين المثل العليا الخاصة بالسلم والوفاق والوحدة شأن الدعاة الإمبراطوريين. لكنهم رأوا أن هذه المثل العليا لا يمكن تحقيقها إلاّ في النظام المسيحي الصحيح وهو، بالطبع، النظام الذي ناضلوا في سبيله. وكانت فكرة جريجوريوس السابع عن السلام تقليدية: فالسلام يتلازم مع النظام(٣٢٥). وهذه الفكرة، المدعومة بمرجعية أوغسطين(٣٢٦)، كان يصعب مجادلتها، لكن ماهية ما يشكل "النظام" كانت مسألة محل جدل. ومع أن فهم جريجوريوس للسلام كان تقليدياً، فإن فكرته عن النظام - النظام الصحيح للمجتمع المسيحي - كانت تتعارض مع النظام الذي أقيم خلال قرون من السيطرة الإمبراطورية على الكنيسة. وكان جريجوريوس يريد "السلام الذي هو في المسيح" ليس فقط مع الإمبراطور وإنما مع "جميع الناس" أيضاً. وكان يريد "إعطاء كل ذي حق حقه"(٣٢٧). لكنه لم يكن مستعداً للسماح للإمبراطور بصنع السلم والنظام، حتى مع أن الرب قد وضع الإمبراطور "على رأس الشئون البشرية"(٣٢٨). فإقامة وصون النظام الصحيح تتطلبان أن يحتفظ البابا لنفسه بالحق في إعطاء كل ذي حق حقه. وكان النظام الصحيح هو المَلَكية البابوية.

وكانت الملكية البابوية تعني طمس **سلام الملك**، *pax regis*. وكما قلت في الفصل الأول، فإن حركة السلام في القرن الحادي عشر قد أَحَلَّتْ **سلام الرب** محل **سلام الملك**. لكن الدعاة الإمبراطوريين تمسكوا بطبيعة الحال **بسلام الملك**،

مؤكدين على أن الإمبراطور هو "حامي السلم"(٣٢٩). بل إنهم قد حاولوا مصادرة **سلام الرب** لحساب الامبراطور. ومع ما قد يكون في ذلك من غرابة، فإن مجمع ماينتس، في عام ١٠٨٥، وهو اجتماع امبراطوري دَبَّرَه هنريخ الرابع، قد أعلن "سلام الرب"(٣٣٠). وكان المجمع تأكيداً لسلطة الامبراطور. وقد تمثل هدفه في "استعادة السلم للكنيسة وللجماعة". ولأنه تناول مسائل مهمة كمسألة "الدين الكاثوليكي والسلم ووحدة الكنيسة"، فلم يكن هناك مفر، كما ذكر الدعاة الامبراطوريون، من أن تستمد قرارات المجمع مرجعيتها من الامبراطور: "إذ لا يمكن لشيء أن يكون مكفولاً ودائماً في مثل هذه الأمور، ما لم تدافع عنه السلطة الملكية وتوافق عليه بحكم السلطة العليا للامبراطورية"(٣٣١). وعلى أية حال، فإن "سلام الرب" الامبراطوري هذا كان في واقع الأمر سلام الملك. بيد أن هذا النوع بالتحديد من السلام هو الذي كان غير مقبول عند باباوية الإصلاح، التي كان سلام الملك بالنسبة لها تعبيراً عن نظام فاسد يتميز بالسيطرة العلمانية على الكنيسة. وكجانب من جوانب **سلام الملك**، كان **سلام الكنيسة** الفرانكي سلاماً أقامه الملك لأجل الكنيسة المرئية داخل الكنيسة العالمية الروحية(٣٣٢). والآن سوف يختلف الأمر اختلافاً جذرياً. فالكنيسة، بفرضها نفسها كصانعة للسلم من خلال حركة السلام والإصلاح الكنسي في القرن الحادي عشر، قد بدأت في صنع السلم في العالم خارج جسمها الكهنوتي، وهو جسم جرى إضفاء طابع إكليريكي عليه بشكل متزايد.

والحال أن البابوات بفرضهم أنفسهم كصناع للسلم ومدافعين عن السلم أساساً قد حازوا الصدارة في العالم المسيحي(٣٣٣). لكن العامل الحاسم في صعود البابوية بوصفها الصانع الأعلى للسلم داخل المجتمع المسيحي لم يتمثل - أو لم يتمثل فقط - في مزايا المفهوم البابوي عن السلم، وإنما في القيادة البابوية للحرب المقدسة الجديدة. فالبابوية قد صعدت إلى عرش السلام بشن الحرب الصليبية أساساً: إنها صانع سلام صانعٌ للحرب. وبقيادتها لكل من السلم والحرب، أصبحت الكنيسة بالفعل السُلطة العليا في المجتمع المسيحي، فهي تقوده في المسائل الروحية وتوجهه في الشئون الزمنية.

قوة الحركة الصليبية

بعد أن لعبت الحرب الصليبية دوراً حاسماً في خلق الجماعة المسيحية، جرى ربطها فيما بعد بالمحاولات الرامية إلى إصلاح الجماعة المسيحية والكنيسة. فمنذ الحملة الصليبية الثالثة فصاعداً، دُعِيَ المسيحيون إلى تهذيب أخلاقهم في عين الوقت الذي كانوا مدعوين فيه إلى المشاركة في حملة صليبية. وقد ترافق عقد مجامع عامة لإصلاح الجماعة المسيحية مع إعلان حملات صليبية(٣٢٤). وعلى سبيل المثال، فإن هدف مجمع لاتران الرابع (١٢١٥) لم يكن فقط الرحلة الجسدية لاسترداد أورشليم، وإنما أيضاً الرحلة الروحية من الفساد إلى الصلاح الذي سوف يقود إلى الرحلة الأبدية من الأرض إلى السماء. وفي دعوته إلى انعقاد المجمع، كتب البابا اينوشنتيوس الثالث يقول: "هناك أمران عزيزان بشكل خاص على قلبنا: تحرير الأرض المقدسة وإصلاح الكنيسة". وكان على المجمع أن "يستأصل الرذائل ويعمل على ازدهار الفضائل ومعالجة الأخطاء وإصلاح العادات والقضاء على الهرطقات وتعزيز الإيمان وإنهاء الانقسامات وتأكيد السلم وكبح الاضطهاد وحماية الحرية وكسب الأمراء والشعوب المسيحية إلى قضية الأرض المقدسة و، أخيراً، إرساء قواعد حكيمة للمراتب العليا والدنيا من الكهنة"(٣٢٥). كما أن مجمع ليون الثاني (١٢٧٤ ـ ١٢٧٦) قد سعى إلى إصلاح الجماعة المسيحية وحفز الحركة الصليبية، وهو ما سعى إليه أيضاً مجمع فيينا في عامي ١٣١١ ـ ١٣١٢(٣٢٦).

وكما توضح كلمات اينوشنتيوس الثالث في الجمل التي استشهدنا بها للتو، فقد اتصل إصلاح الجماعة المسيحية بقضايا مهمة من قضايا السلطة. وكذلك كانت حال الحرب الصليبية. فبوصفها أداة لتحقيق الأهداف المثالية للجماعة المسيحية، تركت أثراً تكوينياً على تطور السلطة العامة في الغرب(٣٢٧)، ولعبت دوراً مهماً أيضاً في تشكيل العلاقات فيما بين السلطات العامة ـ أي، في صوغ النظام السياسي الغربي. وقد ذهبتُ بالفعل إلى أن الحرب الصليبية قد لعبت دوراً رئيسياً في تكوين المَلَكية الباباوية. فعن طريق شن الحرب الصليبية، فرضت

البابوية بالفعل سيطرتها على السلم والحرب في الجماعة المسيحية، ومن ثم فازت بمَلَكية العالم. ولذا فلا غرابة في أن القرنين التاليين لـ "الإصلاح الجريجوري"، وهما العصر العظيم للملكية البابوية، كانا أيضاً أوج الحركة الصليبية. غير أننا يجب أن نتذكر أن الملكية البابوية والحركة الصليبية قد نضجتا معاً. وكانت كل منهما معتمدة على الأخرى وقد عززت إحداهما الأخرى؛ وكان صوغ فكرة الملكية البابوية نفسها مرتبطاً ارتباطاً حميماً بتكوين الفكرة الصليبية. وبحلول زمن الحملة الصليبية الثانية (التي شنها البابا أوچينيوس الثالث في عام ١١٤٥)، كانت صورة تاريخية للحملة الصليبية الأولى قد "بدأت في التشكل"، وبحلول زمن فشل الحملة الصليبية الثانية (في عام ١١٤٩)، كانت "فكرة صليبية، متماسكة الشكل" قد انبثقت، وهي فكرة سوف تكون لها، منذ تلك اللحظة فصاعداً، "حياة مستمرة"(٣٣٨). وقد تقدمت فكرة الملكية البابوية في الوقت نفسه، كما أن بعض من لعبوا دوراً رئيسياً في الحملة الصليبية الثانية كانوا أيضاً فاعلين محوريين في صوغ فكرة الملكية البابوية.

وبرنار من كليرفو، الناصح الروحي لأوچينيوس الثالث، مثال جيد. فقد ذهب إلى أن البابا، بوصفه الراعي الأعلى الوحيد لرعية واحدة، مدعو لتولي تمام السلطة وقد حصل على حكم "كل العالم" - لأنه في حين أن "سلطة الآخرين تحد منها حدود معينة"، فإن سلطة البابا "تمتد حتى لتشمل أولئك الذين حصلوا على سلطة على الآخرين"(٣٣٩). ولتوضيح هذا الزعم، استخدم برنار مجاز السيفين(٣٤٠). فالسيفان، الروحي والمادي، يخصان الكنيسة: "على أن السيف الأخير يجب تجريده في سبيل الكنيسة، بينما تقوم الكنيسة بتجريد السيف الأول. فالسيف الروحي يجب أن يُجَرَّد بيد القسيس، في حين أن السيف المادي يجب تجريده بيد الفارس، ولكن، كما هو واضح، بدعوة من القسيس وتحت قيادة الامبراطور"(٣٤٠). وقد صاغ برنار لأول مرة هذه النظرة عن صدارة السلطة البابوية في رسالة وجهها إلى البابا أوچينيوس في عام ١١٥٠، عندما كانت الحملة الصليبية الثانية قد فشلت بالفعل وإن كان رجال متنفذون في الغرب اللاتيني كانوا ما يزالون يخامرهم الأمل في إمكانية شن هجوم عسكري

جديد(٣٤٢). وقد حثَّ البابا على إرسال صليبيين إلى الأرض المقدسة: "لقد حان الوقتُ الذي يتعين فيه تجريد السيوف التي جرى الحديث عنها في آلام السيد المسيح، لأن المسيح يكابد من جديد حيث كابد في السابق. ولكن بمن إن لم يكن بك؟ إن السيفين كليهما يخصان بطرس الرسول: أحدهما يُجَرَّدُ بإشارة منه والآخر يجرد بيده هو، كما هو ضروري غالباً. وقد قيل لبطرس بشأن السيف الذي بدا أنه يخصه بدرجة أقل: «إجعل سيفك في الغمد» (يوحنا، ١٨ ـ ١١). ومن ثم فإن ذلك السيف كان سيفه بلا ريب، إلاّ أنه ليس هو الذي يجرده"(٣٤٣).

ولم يكن تعبير برنار عن الصدارة الباباوية مقصوراً على مجاز السيفين. فهو "لم يكن بوسعه أن يجد لغة أقوى بلاغة لوصف مكانة البابا السامية"(٣٤٤). والمسألة المهمة بالنسبة للنقاش هنا هي أن برنار قد "طبق بشكل واضح مذهبه عن السيفين على الحرب الصليبية"(٣٤٥)، ومن ثم ربط على مستوى المفاهيم بين الاثنين ودَمَجَ سلطة الحرب الصليبية في السلطة الباباوية العليا. فالسيف الصليبي المادي سوف يجري تجريده "بدعوة" من البابا. وصحيح أنه ممسوك بيد الفارس تحت قيادة الامبراطور، لكن الامبراطور نفسه يجب أن يصغي إلى البابا، وهكذا جرى تعريف سلسلة القيادة تعريفاً واضحاً. وبوصفه قائداً للحرب الصليبية، فإن الملك الباباوي كان في وضع يمكنه من تحريك حياة المجتمع المسيحي، بل ومن تحديدها إلى درجة مهمة.

وداخل المجتمع المسيحي في أوج وأواخر العصر الوسيط، لعبت الحرب الصليبية دوراً محورياً في ما نسميه اليوم بالحياة السياسية. فهي قد "تشعبت عمداً في مجالات ذات حساسية وأهمية سياسيتين عظميين"(٣٤٦). فالباباوات قد استخدموا الحرب الصليبية كـ "فرصة ومبرر لتدخل باباوي واسع الانتشار في الشئون الزمنية"(٣٤٧)، كما استخدمها الحكام العلمانيون في السعي إلى تحقيق مصالحهم الخاصة. فالحرب الصليبية قد انطوت على "ضبط سياسي داخلي واستعدادات عسكرية وصنع للسلام الخارجي وبحث عن حلفاء"(٣٤٨). وكانت مزاعم تشجيع ـ واتهامات عرقلة ـ حملة صليبية حججاً مهمة في العلاقات الديبلوماسية بين الباباوية والإمبراطورية ومختلف الممالك. وكانت

مكانة أمير من الأمراء في الداخل والخارج تتوقف إلى حد بعيد على مشاركته أو عدم مشاركته في الحرب الصليبية(٣٤٩). وقد انطوت الاستعدادات للحملات الصليبية على تدفقات ضخمة للأموال داخل الغرب اللاتيني حققت مكاسب مالية ضخمة لمشجعي الحرب الصليبية وأسهمت في قيام وسقوط مراكز تجارية في شمال البحر المتوسط(٣٥٠). وأخيراً وليس آخراً، كان تكوين نظام ضريبي منتظم في الغرب مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالجهود البابوية الرامية إلى جمع الأموال بكفاءة من أجل الحرب الصليبية(٣٥١).

السيطرة على الحرب الصليبية كأداة للسلطة

بوصفها حرب البابا الخاصة، كانت الحرب الصليبية أداة سلطة البابا: إنها أعظم الأدوات المتوافرة لدى الملك البابوي(٣٥٣). إلاَّ أنه تحديداً لأن الحرب الصليبية كانت حرباً نظمتها، أو على الأقل أجازتها، البابوية، فإن البابا لم يكن يسيطر عليها تلقائياً. فأهمية الحرب الصليبية كانت من الضخامة بحيث إن الصراع على قيادتها كان سمة ثابتة من سمات التاريخ الصليبي.

فقبل مفترق القرنين الثالث عشر والرابع عشر، عندما دخلت القوى الاقليمية أو "الممالك القومية" في نزاع على السيطرة على الحرب الصليبية، كانت القوتان العالميتان في العصر الوسيط اللاتيني، البابوية والامبراطورية(٣٥٤)، هما اللتان انخرطتا أساساً في ذلك النزاع. وبشكل استرجاعي، يمكن اعتبار النزاع بين البابوية والامبراطورية "مأساوياً"، لأن الطرفين قد سعيا إلى حلول متطرفة ومتعارضة قادت في نهاية الأمر إلى زعزعة كل منهما. على أن الطرفين قد تقاسما رغبة في تحقيق الوحدة والسلم. ويبدو أن "إحساسهما" المشترك "بالحاجة إلى وحدة" الأسرة المسيحية، لا سوء النية أو انعدام المرونة الدبلوماسية، هو الذي دفع البابوية والامبراطورية إلى النزاع(٣٥٥). فقد سعى كل منهما إلى كسب التفوق داخل الجماعة المسيحية لأن الحكم الملكي كان أفضل أساس ممكن للوحدة.

ولأن الحرب الصليبية كانت مرتبطة بالمثل العليا الخاصة بالسلم والوحدة،

فقد كان كل من البابا والامبراطور راغبين في الحرب الصليبية: فلتقرير من الذي يملك الحق في الجماعة المسيحية الموحدة في صنع السلم، كان الملوك المسيحيون مستعدين لخوض الحرب. وقد تنازع أحدهم مع الآخر، أيضاً، للسيطرة على الحرب الصليبية بوصفها حرباً سوف تحقق السلم والوحدة. والقيادة في الجماعة المسيحية إنما تعود إلى قائد الحرب الصليبية(٢٥٦)؛ ومن يسيطر على الحرب الصليبية يقود الجماعة المسيحية، فهو سيد السلم والحرب.

وقد أدى فشل الحملة الصليبية الثانية إلى الإحباط والتشاؤم بين صفوف المسيحيين الغربيين. وأمكن التغلب على هذا المزاج بالنشاط الصليبي المكثف في الغرب اللاتيني رداً على الكارثة العسكرية التي لحقت بالمسيحيين في حطين وتحرير صلاح الدين للقدس في عام ١١٨٧، بعد أربعين عاماً (من فشل الحملة الصليبية الثانية). وكانت الحملة الصليبية الثالثة (١١٨٧ ـ ١١٩٢)، المسماة بحملة الامبراطور، تحت قيادة الامبراطور فريدريك الأول (بربروسّا). وبعد أن سار جيشه على مدار عام ووصل إلى الأرض المسيحية وراء آسيا الصغرى التركية، غرق الامبراطور وعاد معظم جنوده إلى بلادهم. لكن فريدريك بدأ حياة ثانية ـ إن جاز القول ـ في الأسطورة في القرن السادس عشر، وأصبحت أسطورته بدورها مصدراً للمعرفة التاريخية(٢٥٧). كما أن حملة الامبراطور نفسها لم تبق خالية من الأساطير. فقد اعتقد اثنان من الكتاب الألمان في القرن السادس عشر أن فريدريك الأول كان أعظم جميع الأباطرة بعد شارلمان بسبب حملته الصليبية(٢٥٨). ثم إن مؤرخين محدثين، متأثرين بقصة فريدريك، قد مالوا إلى اعتبار الحملة الصليبية التي قادها ناتجة عن تمام سلطته، وأنها "المجد المتوَّجَ لمسيرة سياسية ناجحة". إلاّ أنه يبدو أن فريدريك لم يخرج في حملة صليبية لأنه كان امبراطوراً ناجحاً، وإنما، بالأحرى، لأنه "كان قد سمح للإقطاع بأن ينمو ويزدهر حتى يتحرر من متابعة مهامه اليومية كحاكم ومدير". ومن ثم فإن قرار الامبراطور بالقيام بالحملة الصليبية إنما يظهر بوصفه "نفياً لمسيرة سياسية" ونتيجة لـ "الاتجاه الترانسندنتالي أساساً" لعهده. إذ كانت الحرب الصليبية هي غاية حكم فريدريك الأول منذ البداية: المهمة "التي لأجلها أصبح امبراطوراً

وخاض في سبيلها جميع تجاربه السياسية"(٣٥٩).

لقد امتزجت "الأيديولوجيتان" الامبراطورية والصليبية. وكان فريدريك *miles Christi* - جندي المسيح وزعيم الفرسان المسيحيين - وحامي الكنيسة. وكان الاعتقاد السائد هو أن من له الحق ولديه القدرة على الحماية هو السيد. وقد اعتمدت الدعاية الامبراطورية على الاعتقاد بأن حق الامبراطور وقدرته على حماية الكنيسة يرفعانه إلى منصب امتياز لا سيطرة للبابا عليه؛ لقد كان الامبراطور سيد البابا. وبشكل منطقي بما يكفي، فإن "حامي خليفة بطرس الرسول قد اعتبر نفسه سيد العالم وسيد المدينة الخالدة"، روما. فبوصفه مدافعاً عن الكنيسة والدين، كان الامبراطور رئيس كل الجماعة المسيحية(٣٦٠). وعندما ظهر فريدريك الأول كقائد صليبي، بدا أن هذه الأفكار تتجسد. وفي هذا الضوء، كانت الحملة الصليبية أوج الامبراطور و"من المؤكد أنه قد جرى الاعتراف به في الغرب بوصفه السيد الأعلى للجماعة المسيحية"(٣٦١). إلاَّ أنه حتى في هذا المنظور المثالي، فإن فريدريك الأول، في لحظة أعظم قوة له، قد كشف عن ضعفه. ففي الإعداد للحملة الصليبية، التي تقرر أن تبدأ في عيد العنصرة في عام ١١٨٨، استدعى مجلساً عُرِفَ بكورية (مجلس) المسيح، أو كورية يسوع المسيح. لكن الامبراطور الذي قصد إظهار سلطته، قرر أنه ليس هو، بل المسيح، هو الذي سوف يقود الحدث(٣٦٢). وكديموقراطي قبل زمانه، ترك موقع السلطة الأعلى شاغراً(٣٦٣).

وقد بَيَّنَتْ البحوثُ أن استعدادات فريدريك الأول للحملة الصليبية قد رمزت إلى حضيض، لا إلى أوج، سلطته كإمبراطور. إذ يبدو أن البابا كليمانس الثالث كان المرجع الأعلى فعلياً في الغرب آنذاك ومنظم الحملة الصليبية، وهو ما زاد من تعزيز سلطته(٣٦٤). ومع ذلك فقد اعتبر المعاصرون الحملة الصليبية الثالثة "حملة الامبراطور". وكان على البابوية أن تستعيد الحملة الصليبية لنفسها - وأن تفرض صدارتها على الامبراطورية من خلال استعادة السيطرة على الحملة الصليبية. وقد حقق اينوشنتيوس الثالث تلك المهمة بنجاح. فهذا الملك البابوي العظيم(٣٦٥)، ربما كان "أعظم رسول" للحركة الصليبية(٣٦٦). وقد دعا إلى

"حملات صليبية أكثر من أي بابا آخر وأسهم في الحركة الصليبية أكثر من أي واحد منذ البابا أوربان الثاني"(٣٦٧). وقد أدخل عدداً من التجديدات الفنية في تنظيم الحملات الصليبية - خاصة فيما يتعلق بجمع الأموال والدعوة الصليبية واستغلال التعويضات - و"وَسَّعَ استخدام الحرب الصليبية ضمن إطار فكري تقليدي لم ينجح سوى القلائل في التعبير عنه بالوضوح وبالجمال الذي عبر هو وكُتَّابُه بهما عنه"(٣٦٨). فمنذ الحملة الصليبية الأولى، "لم يوجد بابا ناضل بشكل أكثر قوة منه من أجل جعل الحرب الصليبية مشروعاً كنسياً وبالأخص باباوياً"(٣٦٩). والحال أن مراسيم اينوشنتيوس الثالث الصليبية قد "شددت على استرداد الباباوية للحق في توجيه الحرب الصليبية"(٣٧٠). وقد تولى البابا السيطرة على جميع جوانب الحرب الصليبية. ففي ظل اينوشنتيوس، قادت الكنيسة لأول مرة الحركة الصليبية في "كل اتساعها"(٣٧١).

ويمكن فهم نشاط اينوشنتيوس الصليبي على أفضل نحو بوصفه واجب ملك باباوي. إن "إحساسه الرفيع بالهدف الأخلاقي والتاريخي" وشعوره بالمسئولية عن صون الحكم الصالح (وليس الطموح الشخصي كما اعتادت الكتابة التاريخية الأقدم القول)(٣٧٢) قد قاداه إلى تعزيز الملكية الباباوية. فقد اعتبر اينوشنتيوس ومؤيدوه الملكية الباباوية أنسب شكل حكم لصوغ الشئون الدنيوية بشكل "يعكس فيه السلامُ المنظَّمُ لمجتمع عالمي الانسجامَ والعدلَ المحايثين لعالم الرب"(٣٧٣). وبهذا المعنى، فإن الواجب الخاصَّ للبابا - وهو الواجب الذي غالباً ما تحدث عنه اينوشنتيوس في مراسلاته - هو حماية وصنع السلم(٣٧٤). وعلى سبيل المثال، فقد كتب اينوشنتيوس إلى الملك الفرنسي: "نحن الذين نُعَدُّ، وإن كنا غير جديرين بذلك، نائب المسيح على الأرض، مقتدين بمثاله وسائرين على نهج رغبة أسلافنا وملتزمين باستعادة السلم والوفاق الصادقين بين المتنازعين"(٣٧٥).

وصون السلم ينطوي على الفصل في الشئون الزمنية. وقد ادعى البابا الحق في الفصل في القضايا التي تتعلق بالخطيئة (*ratione peccati*)(٣٧٦). وبما أن السلم والحرب - شأنهما شأن صون أو تهديد استقرار وانسجام النظام المسيحي - يُعَدَّان مسألتين أخلاقيتين بامتياز، فإن هذا الحق إنما ينطبق بوضوح عليهما.

وكان اينوشنتيوس واضحاً في أن التدخل البابوي في الشئون الزمنية ملح بشكل خاص عندما يكون السلام هو ما يجري اقتراف الإثم ضده. وبوصفه بابا، شعر اينوشنتيوس أنه "مُكَلَّفٌ" بـ "ردع أي مسيحي عن أية خطيئة أخلاقية وبإكراهه بالعقوبات الكنسية إنْ استنكر تقويمنا له". وهو ملزم بأن "يسلك بهذا الشكل ضد أية خطيئة إجرامية سعياً إلى رد الخاطيء عن الخطأ إلى الصواب وعن الرذيلة إلى الفضيلة"، لكن "هذا صحيح بالأخص عندما نكون بإزاء خطيئة ضد السلام، السلام الذي هو آصرة المحبة"(٣٧٧).

والسلم والحرب، المنفصلتان داخل المجتمع المسيحي، إنما يجري الربط بينهما عندما يواجه المؤمنون أولئك الذين ليسوا متحدين معهم بـ "آصرة المحبة". وعندما ربط اينوشنتيوس صنع السلم بالحرب الصليبية، كان إلى أبعد حد رجلاً منتمياً إلى عصره. فالسلام، بوصفه الشرط المسبق الضروري لحملة صليبية، كان "مفهوماً سياسياً رئيسياً في القرن الثاني عشر"(٣٧٨). وبشكل أكثر تحديداً، فإن اينوشنتيوس "قد استند استناداً راسخاً إلى تراث النشاط الكنسي منذ حركة سلام الرب"(٣٧٩)، واقتفى خطوات أسلافه على العرش البابوي الذين كان صنع السلم بالنسبة لهم جانباً مهماً من جوانب الاستعدادات للحملات الصليبية(٣٨٠). وعلى سبيل المثال، فإن مجمع لاتران الرابع، الذي عقده اينوشنتيوس الثالث في عام ١٢١٥، قد نشر مرسوماً صليبياً يؤكد أنه لمّا يعد "ضرورة قصوى" بالنسبة لإنجاز الحملة الصليبية أن "يحافظ أمراء الشعب المسيحي على السلم فيما بينهم". ولذا، فإن البابا قد أمر، باسم المجمع، بـ "وجوب مراعاة السلم عامة في مجمل العالم المسيحي لمدة أربع سنوات على الأقل". وقد صدر الأمر إلى أساقفة الكنيسة بحل الخلافات "عن طريق سلام متصل أو مراعاة لها حرمتها لهُدَن راسخة"، وبإرغام "بالغ الحزم" لمن قد "يتعاملون مع هذا الأمر بازدراء" على الرضوخ له بـ "حرمان أشخاصهم كنسياً وبإلقاء المنع على أراضيهم"(٣٨١).

وإذا كانت "الفكرة الصليبية قد استحوذت"(٣٨٢) على اينوشنتيوس، فما ذلك إلاّ لأن الحرب الصليبية كانت تجلياً للسلم وضرورة أخلاقية. والسلام في الجماعة المسيحية إنما يلخص تصور اينوشنتيوس لما تحتاجه الجماعة المسيحية

وقد كَرَّسَ حياته للوفاء بتلك الحاجة. فهي القاسم المشترك بين الأهداف البرنامجية الثلاثة لعهد باباويته: الحركة الصليبية وإصلاح الكنيسة و"تقويم" الهرطقة. وقد تلاقت الحركة الصليبية والسلم والجماعة المسيحية في تفكير اينوشنتيوس. ولأن السلام كان في قلب فكرة البابا عن النظام الصحيح في الجماعة المسيحية، ولأن الفكرة الصليبية كانت عميقة الانغراس في مفهومه ذاته عن الجماعة المسيحية(٣٨٣)، فإن الحركة الصليبية قد عبرت عن، وساعدت على، تحقيق النظام والسلم والوحدة المسيحية السليمة.

ويكمن مفهوم الجماعة المسيحية في أساس مذهب اينوشنتيوس الثالث عن السلطة الباباوية وهو "مَدْخَلٌ إلى نظرته إلى العالم وإلى مفاهيمه السياسية"(٣٨٤). وقد تصور الحملة الصليبية على أنها عمل كل الجماعة المسيحية، المتحدة تحت قيادة الحبر الأعظم(٣٨٥). ولم يكن هذا المفهوم جديداً. فالبابا ألكسندر الثالث، مثلاً، كان قد تصور الحملة الصليبية على أنها مشروع تقوم به الجماعة المسيحية؛ ومفاوضات البابا كليمانس الثالث مع الأرمن عن المساعدة العسكرية الغربية كانت قد عَبَّرَتْ عن وعي واضح بالجماعة المسيحية؛ وفي زمن الحملة الصليبية الثالثة، دار الحديث عن الحملة الصليبية بوصفها *servitium christianitatis et negotium Christianum* [**عملاً من أجل الجماعة المسيحية وشأناً مسيحياً**](٣٨٦). وتكمن "عبقرية" اينوشنتيوس "الكبرى في كونه منفذاً مبتكراً لرؤية شاملة عن الحرب الصليبية"(٣٨٧). وبشكل خاص، فإنه قد اعتمد على الصدارة المتزايدة لمفهوم الجماعة المسيحية لكي يعبر عن فكرة الحملة الصليبية كخدمة للجماعة المسيحية، وكنضال تخوضه الجماعة المسيحية ضد جميع الشعوب الأجنبية، غير المؤمنة. وما كان جديداً هو التماسك الذي ربط به بين الجماعة المسيحية والحرب الصليبية.

ولم يسمح اينوشنتيوس الثالث لنفسه بأن تخدعه الانحرافات "الديموقراطية" التي كانت قد قادت فريدريك الأول إلى ترك موقع السلطة الأعلى شاغراً. فقد آمن بتمام سلطة البابا وهيمن تماماً على المجامع الكنسية التي عقدها. وبوصفه نائباً للمسيح، جلس في موقع المسيح فوق الجماعة المسيحية كلها. لكن التماسك

الذي ربط به بين الجماعة المسيحية والحرب الصليبية أدى إلى تحول شعبوي في مفهوم الجماعة المسيحية وأدخل عنصراً "ديموقراطياً" في صليبية اينوشنتيوس. وينطبق هذا بشكل خاص على استعداداته للحملة الصليبية الخامسة.

ولأن تنفيذ الحملة الصليبية الرابعة (في عام ١٢٠٤) كان قد أفلت من يدي اينوشنتيوس، فقد تعين إعادة فرض القيادة الكنسية على الحملة الصليبية[٣٨٩]. فالحملة الصليبية الخامسة (التي بدأ الإعداد لها في عام ١٢١٣) سوف تكون أول حملة صليبية "باباوية فعلاً"[٣٩٠]. فلم يحدث أن تمكن أحد من الباباوات السابقين من حشد إمكانات منصبه وإمكانات الكنيسة باسم الحملة الصليبية بالقوة التي تمكن بها اينوشنتيوس[٣٩١]. وخلال دعوته إلى الحملة الصليبية الخامسة، كرر مخاطبة "الشعب المسيحي". وقد أشار إلى الموقف الصعب لمجمل الشعب المسيحي (*necessitas totius populi christiani*) ودعا الأمراء والشعب المسيحي (*principes et populus christianus*) إلى مساعدة الأرض المقدسة. والحال أن مصطلح **الشعب المسيحي**، قد أصبح، "بدرجة لم يسبق له أن عرفها"، "مفهوماً متداخلاً مع «الجماعة المسيحية»"[٣٩٢]. وبشكل أكثر وضوحاً وتماسكاً من ذي قبل، أصبحت الحملة الصليبية الآن مشروعاً لمجمل الجماعة المسيحية، في حين أن الجماعة المسيحية أصبحت تعني مجمل الشعب المسيحي، الذي أصبحت الحرب الصليبية بالنسبة له واجباً أخلاقياً وخدمة شبه إقطاعية للرب[٣٩٣]. وترتب على ذلك بشكل منطقي أن أي مسيحي يجب السماح له بتناول الصليب. وقد استخلص اينوشنتيوس هذه النتيجة بالضبط و"دَمَقْرَطَ" التجنيد للحملة الصليبية.

وربما جاز لنا أن ننظر إلى نهج اينوشنتيوس حيال التجنيد للحملة الصليبية على خلفية "حركة الفقر الأولى" والاعتقاد واسع الانتشار بأن الفقراء هم" المصطفون الحقيقيون" الذين سوف يحرزون النصر في الحرب الصليبية عبر ما يتمتعون به من حظوة ربانية (بحسب تعبير فولك من نويي، وهو قسيس أبرشي باريسي وأشهر داعية لتلك الحملة الصليبية)[٣٩٤]. وكما بينتُ ما سُمّيت بحملة

الأولاد الصليبية لعام ١٢١٢(٣٩٥)، فإن إمكانية الاستجابة الجماهيرية كانت عظيمة. ومن الواضح أن اينوشنتيوس قد عرف كيف يقرأ علامات الزمن واتخذ المبادرة. وقد دمج "أيديولوجية الحرب الصليبية" بالمعتقدات المنبثقة من حركات التقوى بين العلمانيين وحَوَّلَها إلى "لاهوت حرب صليبية" مؤثر، بغرس الحرب الصليبية في تيارات العصر الدينية(٣٩٦).

وقد بدأ اينوشنتيوس الاستعدادات للحملة الصليبية الخامسة بنشر مرسومه *Quia maior* في أبريل/ نيسان ١٢١٣. وقد خاطب كل شعب الجماعة المسيحية وأعلن بوضوح أن "كل من يرغب، فيما عدا الأشخاص المرتبطين بالمهنة الدينية، يمكنه أن يتناول الصليب بشكل يجوز معه استبدال أو تعويض أو إرجاء تنفيذ هذا العهد (الصليبي) بموجب تصريح رسولي متى تطلبت ذلك ضرورة ملحة أو جلية"(٣٩٧). وقبل هذا النداء، لم يكن يؤدي العهد الصليبي غير الرجال القادرين على القتال وعلى تمويل رحلتهم إلى الشرق. فجميع الآخرين كانوا يُعتبرون عبئاً وحائلاً دون الكفاءة العسكرية للجيش الصليبي. وكان التغيير الذي أدخله اينوشنتيوس الثالث ذا أساس لاهوتي إلاّ أنه لم يتجاهل الاعتبارات العسكرية. فقد احتفظ اينوشنتيوس للكنيسة بحق "استبدال أو تعويض أو إرجاء" تنفيذ العهد (الصليبي). وغالباً ما جرى اعتبار الأحكام الخاصة بالاستبدال والتعويض والإرجاء لتنفيذ العهود الصليبية حيلة لانتزاع المال من الراغبين متقلبي الأهواء في أن يكونوا صليبيين. لكن سياسة أينوشنتيوس الخاصة بأخذ العهود الصليبية كانت أكثر بكثير من مجرد مصدر للحصول على المال. إن القاعدة التي حددها البابا والتي تقرر أنه "يجوز لأي إنسان، ماعدا رجال الدين، تناول شارة الصليب متى شاء ذلك"(٣٩٨)، قد منحت جميع المسيحيين الفرصة في التعبير عن رغباتهم. وقد أصبح التجنيد تصويتاً شعبياً. وطبيعي أن الانتخابات الديموقراطية لا تمنح الناخبين نصيباً في ممارسة السلطة. كما أن هذا التصويت الصليبي لم يؤهل جميع الذين أدلوا بأصواتهم لأن يصبحوا صليبيين فعليين. على أن الناخبين يمكنهم مع ذلك أن يشعروا بأنهم منتَخَبون: إنهم الشعب المختار. وحتى الأكثر فقراً والأكثر ضعفاً قد أتيحت لهم الآن فرصة للتمتع

بالمكاسب الروحية للحملة الصليبية وللعب دور في "الحرب ضد الإسلام"(٣٩٩). فالحملة الصليبية كانت مفتوحة أمام جميع المسيحيين. وأصبح كل شعب الرب الآن جيش السيد المسيح(٤٠٠). وبأكثر من كونها امتحاناً لإيمان "جميع الناس"(٤٠١)، كانت الحرب الصليبية عين تطبيق الإيمان. وقد أوضح اينوشنتيوس أن اقتفاء أثر المسيح إنما يعني اقتفاء أثره "إلى ساحة المعركة"(٤٠٢).

والحال أن أنّا كومنينا، ابنة الامبراطور البيزنطي أليكسيوس الأول، في كتابها عن عهد أبيها، قد تركت صورة نابضة للمسيحيين اللاتين الذين اقتفوا أثر المسيح "إلى ساحة المعركة" في الحملة الصليبية الأولى. فقد رصدت اختلافاً ملحوظاً بين عادات اللاتين والروم (اليونانيين) "فيما يختص بالقساوسة". وقد صدمها أن ترى "بربرياً لاتينياً يتعامل في آن واحد مع أمور مقدسة ويشد درعاً على ذراعه الأيسر ويمسك بحربة في يده اليمنى. وهو يتناول قربان جسد ودم المسيح بينما يرنو إلى سفك الدم ويصبح هو نفسه «دموياً»". وقد قادها هذا إلى استنتاج أن اللاتين "ليسوا أقل انكباباً على الدين من انكبابهم على الحرب"(٤٠٣). ومن منظور آخر، فإن البابا أوربان الثاني، بشنه الحملة الصليبية الأولى، قد جمع الدين بالحرب(٤٠٤). إلاّ أنه في عهد اينوشنتيوس فقط، تمت السيرورة التاريخية التي أزاحت جميع الحواجز بين الدين والحرب. "فالدين بوصفه حرباً والحرب بوصفها ديناً قد أصبحا الآن شيئاً واحداً"(٤٠٥).

ويتضح الصراع بين البابوية والإمبراطورية على السيطرة على الحملة الصليبية عندما ننظر إلى النزاع الذي نشب حول حملة الإمبراطور فريدريك الثاني الصليبية. وترجع أصول هذا النزاع إلى تتويج فريدريك (الذي كان، في حداثته، تحت وصاية اينوشنتيوس الثالث) ملكاً على الرومان، في عام ١٢١٥. وكان فريدريك الثاني متأثراً تأثراً عميقاً بأسطورة شارلمان كنموذج للصليبي وكان فخوراً بالسجل الصليبي لعائلته. وكانت الحملة الصليبية أحد شواغله المحورية. وقد تناول الصليب بمجرد تتويجه ملكاً. لكن ذلك كان بمبادرته، دون موافقة بابوية. وبهذه الصفة، كان تعدياً على السيطرة البابوية على الحركة الصليبية(٤٠٦). وبحلول الوقت الذي جرى فيه القيام بالتتويج الامبراطوري

لفريدريك في روما في عام ١٢٢٠، كانت الكورية (المجلس) البابوية قد أصبحت متصالحة تماماً مع رسالة فريدريك الصليبية التي أخذها فريدريك على عاتقه واعتبرت الحملة الصليبية أول عمل رئيسي من جانب فرديدريك كإمبراطور(٤٠٧). ورداً على النهاية الكارثية للحملة الصليبية الخامسة في دمياط في عام ١٢٢١، بدأ فريدريك والبابا أونوريوس الثالث في التخطيط لحملة صليبية جديدة(٤٠٨). لكن فريدريك أخذ يرجيء الوفاء بعهده الصليبي وفَعَلَ ذلك لوقت طويل جداً بحيث إن البابا جريجوريوس التاسع استخدم تخلف فريدريك عن الخروج في الحملة الصليبية في الموعد المتفاوض عليه كذريعة لحرمانه كنسياً. وبما أن البابا كان يخشى من تراكم السلطة في يدي فريدريك الثاني وكان يأمل في إضعاف موقفه، فقد أراد لحملة فريدريك أن تفشل(٤٠٩). لكن الحرمان الكنسي لم يفل عزيمة فريدريك الصليبية. وقد رحل أخيراً إلى الأرض المقدسة في عام ١٢٢٨ وهو محروم كنسياً. وبدلاً من أن يتخلى عن الحملة الصليبية، جعلها مشروعاً إمبراطورياً. وأصبحت المواجهة بين الامبراطور والبابا حادة. فالحملة الصليبية التي لا يباركها البابا تشكل "تهديداً للمكانة السياسية للباباوية، بوصفها منظمة للحروب المقدسة ووسيطة، من خلال قيامها باغتفار الخطايا، بين الرب والإنسان"(٤١٠). ثم إن فريدريك الثاني قد هدد بإفساد عين مبدأ حرب الجماعة المسيحية المقدسة عندما ترجم حملته الصليبية إلى فعل دبلوماسي. ففي مجرى حملته، تفاوض الامبراطور في نهاية الأمر على معاهدة سلام مع السلطان المصري الملك الكامل، جرى توقيعها في يافا في فبراير/ شباط ١٢٢٩. وبموجب شروط المعاهدة، رَدَّ السلطان أورشليم وعدداً من الأماكن الأخرى إلى الحكم المسيحي(٤١١). إلاَّ أنه بدلاً من أن ترحب السلطات الكنسية بهذا الـ *pacis concordia* [**الاتفاق السلمي**]، كما سمى فريدريك المعاهدة، قابلته بالشجب التام.

ولم يكن الامتناع عن تأييد أسلوب فريدريك الثاني في استرداد أورشليم بلا مقدمة. فقد جرى الإعراب عن الشكوك في أسلوب حياته في الغرب قبل وقت طويل من وفائه بعهده الصليبي. فقد سُمّي بـ "تابع محمد" وبـ "سلطان صقلية

المتنصر" وبالمسيح الدجال(٤١٢). على أن العامل الرئيسي في رد الفعل على استرداد فريدريك أورشليم هو أنه كان محروماً كنسياً حتى قبل أن يبحر هو وجيشه إلى الشرق. فالصليبي غير التائب والمحروم كنسياً، من وجهة نظر البابا، هو من المتناقضات. لقد كانت حملة فريدريك الصليبية حرباً مقدسة زائفة(٤١٣). ثم إن فريدريك قد وقع معاهدة مع "سلطان بابل" *[سلطان القاهرة]* حتى مع أن الكنيسة قد اعتبرت عقد التحالفات أو المعاهدات مع الكفار أمراً غير شرعي. ومن المنظور الكنسي، كانت هذه المعاهدة مارقة عن الدين (***impium foedus***)(٤١٤). وكان أول من أدانها هو بطريرك أورشليم، چيرو، وهو "كاره متعصب للساراسان"(٤١٥). فقد رأى أن المعاهدة احتيالية وخبيثة وجريمة جنونية تفتقر إلى أي أساس من الصواب. فهي قد أساءت إساءة عظيمة إلى قضية يسوع المسيح وألحقت أذى عظيماً بالدين المسيحي وحقوق الكرسي الرسولي في الأرض المقدسة. وقد أشار چيرو إلى أن السلطان الكامل، علاوة على ذلك، ليس في موقع صاحب الحق في التفاوض على مصير أورشليم، لأن السيد الشرعي على تلك الأرض هو عمه، داود، سلطان دمشق. ومن ثم فإن المعاهدة باطلة. وعلاوة على ذلك، وبشكل فاضح بالمثل، فإن فريدريك قد اعترف بحق الكفار في الاحتفاظ بملكية "هيكل سليمان"، الذي حولوه إلى مسجد(٤١٦)، وفي مواصلة تدنيس ذلك المكان المقدس. ومردداً ما جاء في الآية ١٥ من الإصحاح السادس من رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس، أعلن چيرو أن المعاهدة مارقة عن الدين: ***hec est conventio Christi ad Belial*** (فأي اتفاق للمسيح مع بليعال؟)(٤١٨).

وقد اقتفى البابا جريجوريوس التاسع أثر چيرو. و"أثارت" البابوية "جلبة حول مثالب معاهدة فريدريك مع الكامل أعلى مما حول الحقيقة الواضحة التي تتمثل في أن فريدريك الثاني قد استردَّ أقدس مدينة لدى الجماعة المسيحية"(٤١٩). ففي رسالة إلى كبير أساقفة ميلانو، أعرب البابا عن غضبه على المعاهدة التي وافق عليها هذا "الإمبراطور الزائف" (***dictus imperator***). فالمعاهدة باطلة شرعاً لأن شروطها تعرقل "قضية المسيح وشعبه"(٤٢٠). وقد

أرسل جريجوريوس رسالة معممة إلى ليوبولد، دوق النمسا، وإلى أمراء وأساقفة الجماعة المسيحية بعد شهر من ذلك، في يوليو/ تموز ١٢٢٩، تضمنت اتهامات موجهة إلى فريدريك الثاني على أربعة أسس(٤٢١). فأولاً، أساء الامبراطور استخدام الحملة الصليبية. فبوصفه قائداً صليبياً، كان عليه أن يستخدم سيفه ضد أعداء الدين. لكنه، بدلاً من ذلك، ولرفضه مقاتلة الكفار، عقد ميثاقاً مقيتاً معهم، ومن ثم أساء استخدام سلطته الامبراطورية وامتهن كرامته أيضاً. وثانياً، تخلى عن "هيكل سليمان" للكفار، وهو ما ترتب عليه إعلان الشريعة الإسلامية حيث كان يجب سماع حقيقة الإنجيل(٤٢٢). وثالثاً، لأن فريدريك لم يدرج الممتلكات المسيحية في سوريا (ومن بينها طرابلس وأنطاكية) في المعاهدة، فإنه قد عَرَّضَها لخطر الاحتلال من جانب أعداء الدين. والأسوأ من ذلك، أن شروط المعاهدة قد حظرت على الامبراطور مساعدة الممتلكات المسيحية في حالة الضرورة، بل ألزمته بمنع الآخرين من تقديم العون. ورابعاً، بسبب التزامه التعاقدي بحماية السلطان من أي هجوم مسيحي محتمل. في حالة إذا ما أراد المسيحيون الثأر من المهانات التي كابدها المخلِّص وتطهير هيكل الرب والأرض المقدسة من الوَسَخ الوثني (*spurcitias paganorum*). فإن معاهدة الامبراطور مع الوثنيين إنما تُعَدُّ في حقيقة الأمر موجهة ضد كل الشعب المسيحي (*contra totum populum Christianum*).

لقد أذنب فريدريك لأنه حرر أورشليم عن طريق معاهدة مع الوثنيين، وليس عن طريق حرب صليبية(٤٢٣). فهو لم يحارب أعداء الدين بسيفه (*cum executionem gladii contra hostes fidei*)(٤٢٤) ومن ثم أساء إلى الحملة الصليبية. لقد كانت حملته "حملة ضد الصليبية"(٤٢٥). والامبراطور الذي يعقد تحالفاً مع الكفار خائن لـ *respublica Christiana* [للصالح المشترك المسيحي](٤٢٦). و"احتفالاً" باستخلاص فريدريك الثاني أورشليم من حكم المسلمين، ألقى بطريرك أورشليم المنع على المدينة(٤٢٧). وأكد البابا حرمان فريدريك كنسياً وأعفى رعايا الامبراطور من يمين ولائهم له(٤٢٨)، بينما غزا الجيش الباباوي مملكة فريدريك الثاني الصقلية.

وفي تلك الأثناء، زار الامبراطور، في المدينة المقدسة، كنيسة القبر المقدس وأدى الفعل الطقسي المتمثل في لبس التاج احتفالاً بإنجاز مهمته المقدسة وصلى ليسوع المسيح. وبعد الصلاة في كنيسة القبر المقدس، كما كتب فريدريك نفسه إلى الملك الإنجليزي: "قمنا، بوصفنا امبراطوراً كاثوليكياً...، بلبس التاج، الذي قدمه لنا الرب القدير من عرش جلالته، عندما رَفَعَنَا، بنعمته الخاصة، بين أمراء العالم"(٤٢٩). وألقى الأستاذ الأكبر للفرسان التيوتون خطبة باسم الامبراطور احتفالاً بهذه المناسبة. وفي هذا البيان الامبراطوري، الموجه إلى جميع شعوب العالم، جرى تصوير فريدريك الثاني على أنه نائب الرب على الأرض. وبوصفه الملك ـ المسيح، احتل فريدريك مكانة "بين الرب والبشر"، فهو مختار لحكم الأرض من طرفيها(٤٣٠). ولم يعد البابا وحده هو "الأدنى من الرب وإن كان الأعلى من الإنسان" (كما كان اينوشنتيوس الثالث قد زعم)(٤٣١). وكان احتفال لبس التاج احتفالاً بعلاقة الامبراطور المباشرة مع الرب(٤٣٢). وإزاء الهجوم من جانب الكورية الرومانية، رد فريدريك الثاني. فبما أنه لم يعد راغباً في المساومة، فقد أعلن بجلاء أن مَلَكيته الامبراطورية قد نالها من الرب مباشرة(٤٣٣). وقد كتب أحد مادحيه يقول: "إنه عظيم، وأعظم، والأعظم: عظيم لأنه ملك صقلية، وأعظم لأنه ملك أورشليم، والأعظم لأنه امبراطور الرومان... إنه من تَوَّجَهُ السيد المسيح بالمجد والفخار وأقامه على عمل يديه"(٤٣٤). لكن دعاية البطريرك هي التي سادت في أورشليم. وعندما سارع فريدريك، "داود الجديد"، المكلف بإنقاذ شعبه، إلى الرحيل عن الأرض المقدسة لإنقاذ مملكته الصقلية من القوات المسلحة للسلطة الروحية الأعلى للجماعة المسيحية، رماه قصَّابو عكا بأحشاء الذبائح(٤٣٥).

والحال أن قصة حملة فريدريك الثاني الصليبية بليغة الدلالة بقدر ما هي غريبة، فهي تبين مدى ضآلة اهتمام المسيحيين اللاتين، ومن بينهم البابا، بأورشليم وفلسطين بالفعل. باستثناء المدينة المقدسة والأرض المقدسة التي خلقوها في أدمغتهم. إذ يبدو أن هذه القصة تقول إن "تحرير" أورشليم الأرضية كان أقل أهمية بالنسبة لهم من النضال المسلح ضد الكفار. فبحلول أواخر القرن

الثاني عشر، كانت الحركة الصليبية قد كفت عن أن تكون حركة من أجل "تحرير الأرض المقدسة" وأصبحت بدلاً من ذلك حركة لإبادة الكفار(٤٣٦) ـ لـ "محو الوَسَخ الوثني"(٤٣٧). كما أن قصة فريدريك الثاني توضح إلى أي حد كانت الحركة الصليبية بالفعل شأناً داخلياً للجماعة المسيحية الغربية: فما كان مهماً بالفعل هو الآثار التي أنتجتها الحركة الصليبية داخل الجماعة المسيحية. بل إنني سوف أغامر وأضيف أن القصة تبين أيضاً مدى صدق اهتمام المسيحيين الغربيين بالسلم. فلأن الحركة الصليبية كانت قد بدأت ـ وكان لابد لها من أن تبدأ ـ في السلم، فإن كل حملة صليبية جديدة قد أنتجت المزيد من "صنع السلم". ولو كانت الحرب الصليبية قد انتهت حقاً بتحقيق السلم، لفشل المشروع كله. وقد تصور فريدريك الثاني مخطئاً أنه قد "جرى اختتام هذا الأمر" بمعاهدة السلم التي عقدها مع الكامل(٤٣٨). والحال أن السلام الأبدي كان يتطلب حرباً صليبية أبدية. لأنه لم يكن هناك ما هو أغلى من السلم.

هوامش الفصل الثالث

1 Van Engen 1986, 539; cf. Chabod 1991, 29.

2 Hay 1953, 1.

3 Bartlett 1993, 252; Housley 1992, 454; Ladner 1983, 490; Katzir 1992, 4.

4 See Chabod 1991, 33.

5 For the origins of the term, see Rupp 1939, chap. 1.

6 Rupp 1939, 35, 41, 47; cf. Vismara 1974, 31, 33.

7 Vismara 1974, 26f., especially 29. The same may be said of Jonas of Orleans who, about half a century earlier, used the term *christianitas* a few times as a synonym for the mystical "universal Church." Jonas *Le métier du roi* IX,lines 5, 28; XI,lines 54-5. Cf. chap. 2 n. 99.

8 Rupp 1939, 52; Delaruelle 1980, 32. For terms *christianitas* and *christianismus*, cf. Hay 1968, 22; Rousset 1963, 195f.

9 Rupp 1939, 53. For Leo IX's use of the term, cf. Morrison 1969, 283.

10 Laarhoven 1959-61, 94; Roscher 1969, 22.

11 Ladner 1983, 490.

12 Laarhoven 1959-61, 7, 9; Rupp 1939, 4.

13 Roscher 1969, 23.

14 Laarhoven 1959-61, 98.

15 Housley 1992, 454.

16 Delaruelle 1980, 108; Rupp 1939, 73.

17 Fliche 1929, 314; Rupp 1939, 91 n. 1.

18 Rousset 1963, 191; cf. Laarhoven 1959-61, 76.

19 Dupront 1959, 274.

20 Rousset 1963, 191; "Turci inimici Dei et sanctae christianitatis": *Gesta Francorum* VI,xiii.

21 Kempf 1960, 115 n. 32; cf. 119: "die Christianitas war im Grunde

nicht anderes als der lebendige Bezug zwischen dem päpstlichen Führer und der christlichen Gefolgschaft." The language used here is probably a deliberate allusion to the Nazi movement.

[22] See especially Delaruelle 1980, 108.

[23] Schwinges 1977, 8.

[24] Cf. Bredero 1994, 124.

[25] Cf. Delaruelle 1969, 59.

[26] See chap. 1 n. 215.

[27] Rousset 1945, 195.

[28] Baldric of Dol *Historia Jerosolimitana* I,iv (p. 13); cf. Peters 1989, 6; Riley-Smith 1993a, 145.

[29] Cf. Bartlett 1993, 251-2, speaking of "the 'ethnization' of Christianity," that is, of the Christians' "adopting the terms of race and blood to describe their group identity." This tendency became prominent in the High Middle Ages and triumphed with the expulsion of the Muslims and Jews from Spain after the fall of Granada in 1492 (when "a blood racism of the modern kind" was born, as opposed to the "almost entirely cultural" medieval language of race). Ibid., 197, 241-2.

[30] Cf. Delaruelle 1969, 59. The idea of Christendom as a fortress was to reappear in Komensky. Even the meekest of European irenists could only imagine western unity as "a common bastion of Christianity against every outward enemy." Comenius *The Angel of Peace*, 49.

[31] Delaruelle 1969, 59, 61.

[32] Strayer, "The First Western Union," in Strayer 1971, 334. I see no irony in Strayer's naming of the crusading warfare the first, peace-bringing western union. He admired "the courage of our ancestors and the vision of the great popes of the late eleventh century," who could, in the poor, backward, and disunited "Europe," "dream of attacking the most dangerous of their adversaries, the Mahommedans." Already Gibbon saw "the folly and Glory of the first Crusade" as a Great Event

which "rouzed Europe from its long and profound Lethargy." *Outlines of the History of the World* (*The English Essays*, 170). For the contribution of the reform papacy to the unification of the west (not "Europe"), see Tellenbach 1947.

[33] Rousset 1945, 147, 196.

[34] Cf. ibid., 135, 173.

[35] Ibid.; cf. Arquillière 1939, 150-1.

[36] Alphandéry 1959, 199. Cf. Rousset 1945, 171; Purcell 1975, 8.

[37] Erdmann 1935, 306, 321; Villey 1942, 110, 181; Rousset 1945, 21, 67; Vismara 1974, 76.

[38] Erdmann 1935, 306.

[39] Cf. Vismara 1974, 64 n. 186.

[40] Riley-Smith 1993a, 17-8. Cf. Schwinges 1977, 232f.; Erdmann 1932, 404-5.

[41] Pirenne 1939, 19.

[42] Runciman 1991, 1: 15.

[43] Schwinges 1977, 98; Southern 1962, 16; Daniel 1975, chap. 1; Kritzeck 1964, 15-6; Finucane 1983, 147f.

[44] On "Fredegar" and the chronicle known under this name, see Collins 1996; cf. Wallace-Hadrill 1960; Rotter 1986, chap. 3.

[45] Fredegar *Chronicarum* I,6,9.

[46] Ibid., II,2.

[47] Finucane 1983, 148, Rotter 1986, 1. Cf. Josephus *Jewish Antiquities* I,x,5; I,xii,2f.

[48] Quoted in Beckingham 1976, 608.

[49] "J'aurais voulu qu'on eût fait descendre les Sarrasins de Sara, l'étymologie aurait été plus nette." *Dictionnaire philosophique* (*Oeuvres compl.*, 17: 76).

[50] *Fredegarii Chronicorum* IV,66. Fredegar falsely attributed this naming to Orosius's *Historiarum adversus paganos*, which has led Sénac 1983, 14, to

conclude that Fredegar did not contribute to the advancement of knowledge about the Muslims, for he used "un text déjà vieux de deux siècles."

[51] Rotter 1986, 158.

[52] *Fredegarii Chronicorum* IV,66. For an explanation of confusing geographical names appearing in this narrative, see Rotter 1986, 159-70.

[53] Jerusalem had by then already been in Saracen hands.

[54] *Fredegarii Chronicorum* IV,81.

[55] Ibid., IV,68. *Cf.* n. 141.

[56] "Gens circumcisa." *Fredegarii Chronicorum* IV,66.

[57] See Rotter 1986, chap. 1; cf. Rotter 1979 (republished with some changes as chap. 4 in id. 1986). On sharing churches, cf. Patzelt 1978, 199.

[58] *Adamnani de locis sanctis libri tres* (quoted in Rotter 1986, 39). Using this source, Bede *De locis sanctis* xvii wrote that "the king of the Saracens" "established and consecrated" a "church" in Damascus. In the *Nomina regionum* IX,2, Bede called that building a "basilica."

[59] 732 is usually given as the year of this battle (sometimes called the battle of Tours). I follow Roy and Deviosse 1966, 207, and Cardini 1981, 269, who accept the year 733, in agreement with M. Baudot, "Localisation et datation de la première victoire remportée par Charles Martel contre les musulmans," *Recueils des travaux offerts à M. Clovis Brunel* (Paris, 1955).

[60] Cf. Cardini 1981, 269.

[61] *Decline and Fall* chap. 52 (3: 336-8).

[62] Haskins 1967, 231. On Haskins, cf. Freedman and Spiegel 1999, 560f.

[63] Cf. Compagnon and Seebacher 1993, 1: 50-5

[64] See Collins 1996, 112-6.

[65] *Chronicarum continuationes* 13 (*Fredegarii Chronicorum*, p. 90-1).

[66] Ibid., 19 (p. 93).

[67] Ibid., 44 (p. 113).

[68] Collins 1996, 116.

[69] *Chronicarum continuationes* 13 (*Fredegarii Chronicorum*, p. 90). Cf. *Chron. Fontanellensis* (in Roy and Deviosse 1966, 291): "Eudo Dux Aquitanairum cernens se superatum, et ad defendendam patriam suam contra Carolum se viribus esse destitutum, gentem perfidam Saracenorum ad auxiliandum sibi invitat." Similarly, the *Chronicle of Saint-Denis* (Roy and Deviosse 1966, 296); *Ann. mettenses*, 325. Cf. Roy and Deviosse 1966, 162; Buckler 1931, 6 n. 5.

[70] See Rotter 1986, 219; for a broader context, cf. Buckler 1931, 4-7.

[71] *Chron. moissiac.*, 291, reported that in 732 Eudo fought against 'Abdarrahman, was defeated, and sought Charles Martel's help.

[72] *Chronicarum continuationes* 13 (*Fredegarii Chronicorum*, p. 90). In fact, Charles broke the treaty when he twice ravaged Berry in 731. Roy and Deviosse 1966, 150.

[73] *Chronicarum continuationes* 20 (*Fredegarii Chronicorum*, pp. 93-4).

[74] Ibid., 20 (pp. 94-5).

[75] Ibid., 21 (pp. 95-6). The chronicler conflated campaigns fought in Provence in 737 and 739 into a single episode. Collins 1996, 116.

[76] Cf. Burns 1947, 581-3.

[77] Gregory III to Charles Martel, A. D. 739; A. D. 740 (MGH Epp. 3: 476-9).

[78] *Ann. Petaviani*, 7; *Ann. Lauresbamenses*, 24; *Ann. Alamannici*, 24; *Ann.Nazariani*, 25; *Ann. Sangallenses maiores*, 73.

[79] *Ann. Petav.*, 9; *Ann. Lauresham.*, 24; *Ann. Alaman.*, 24; *Ann. Nazar.*, 25; *Ann.Sangal. maiores*, 73.

[80] *Ann. Til.*, 8; *Ann. Laubac.*, 9.

[81] *Ann. St Amandi*, 8; *Ann. Mosel.*, 495; *Ann. Lauresham.*, 24; *Ann. Alaman.*, 24; *Ann. Nazar.*, 25; *Ann. Sangal. maiores*, 73; *Ann. Petav.*, 9.

[82] *Ann. Lauresham.*, 26; *Ann. Alaman.*, 26; *Ann. Nazar.*, 27; *Ann. Sangal.*

maiores, 74.

[83] *Ann. St Amandi*, 8; *Ann. Til.*, 8; *Ann. Laubac.*, 9; *Ann. Petav.*, 9.

[84] He "knew nothing." *The Greater Chronicle*, 418, 425 (eds. commentary).

[85] Outside Spain, this conquest seems to have been first mentioned in *Chronic. moissiac.*, 290.

[86] Some fifteen years later, Boniface explained the Saracen conquests as divine punishment: The "peoples of Spain and Provence and Burgundy" turned "away from God and lived in harlotry until the Almighty Judge let the penalties for such crimes fall upon them through [...] the coming of the Saracens." Boniface to King Ethelbald of Mercia, A. D. 746-7 (*Letters of Saint Boniface*, 128).

[87] *Eccl. History* V,23 (*Opera hist.*, vol. 2). Since the work was concluded in 731, it is not all too clear which "punishment" Bede had in mind. The anonymous continuation of Bede's chronology from 731 to 766 does not mention any battle with the Saracens. *Bedae chronologia continuata*, 323-5.

[88] Metlitzki 1977, 14.

[89] Daniel 1975, 17.

[90] Boniface to Abbess Bugga, before A. D. 738 (*Letters of Saint Boniface*, 56).

[91] In 703 (*De Temporibus liber* 19), Bede wrote that "Abraham annorum C genuit Isaac. Nam primo genuit Ismael, a quo Ismaelitae." In a standard formulation of this Biblical theme, as given by Jerome and Isidore of Seville, Saracens (not mentioned in the *Genesis*) were joined to Ishmaelites. "Abraham de ancilla genaret Ismahel, a quo Ismahelitarum genus, qui postea Agareni et ad postremum Saraceni dicti," wrote Jerome (quoted in Rotter 1986, 71); cf. Isidore, *Etym.* IX,ii,16. Rotter 1986, 73, concluded that Saracens had not yet been "ein Begriff" for Bede. In the *De arte metrica*, probably his earliest composition, Bede mentioned *Mauri*, "by which he presumably meant Arabs." Wallace-Hadrill 1975, 64.

[92] Southern 1962, 16.
[93] Wallace-Hadrill 1975, 64.
[94] Bede *Greater Chronicle*, 334, 336; *Chronicon*, 198, 199-200.
[95] Bede *Chronicon*, 204.
[96] Finucane 1983, 149-50.
[97] *Expositio actuum apostolorum* VII,43. For this, and the two following quotes from Bede, cf. Wallace-Hadrill 1975, 67.
[98] See Rotter 1986, 248-9. On *planeta Venus*, "qui est hesperus, lucifer et vesper," cf. Honorius Augustodunensis *De imagine mundi* I,lxxi (PL 172: 139); on Lucifer as "fortelling a new day," as the "nuntius celestis aurore," cf. Alain of Lille, *Sermo in die Epiphaniae* (*Textes inédits*, 242).
[99] Beckingham 1976, 607.
[100] *In primam partem Samuhelis* IV,xxv,1.
[101] "In deserto autem Faran [...] habitasse Ismahelem unde et Ismahelitae qui nunc Sarraceni." *In primam partem Samuhelis*, Nomina locorum, 278. Cf. Gen 21.20.
[102] Gal 4.30, cited by Bede, referring to Gen 21.8-10.
[103] *Expositio in primum librum Mosis* 21 (PL 91: 242A, quoted in Rotter 1986, 254).
[104] In order to convey that the Saracens were vincible, Bede, transcribing Jerome, changed *expugnantor* for *imugnantor*.
[105] Cf. Gen 16.12. Bede made use of the same Biblical reference in the *In cantica canticorum* (PL 91: 1088, quoted in Rotter 1986, 253).
[106] *Libri quatuor in principium Genesis* IV,xvi,12.
[107] Brown 1996, 181, 187.
[108] See n. 84.
[109] Cf. Isidore of Seville, *Etym.* IX,ii,6: "Ismael filius Abraham, a quo Ismaelitae, qui nunc corrupto nomine Saraceni, quasi a Sara, et Agareni ab Agar." For a more detailed discussion, see Rotter 1986, 68-77; for early Islamic interpretations of this genealogy, see Fowden 1993, 145f.

Cf. Southern 1962, 16-8; Schwinges 1977, 70, 98-9.

[110] Jerome *Comment. in Ezechielem* VIII,25 (col. 233); Sozomen *The Ecclesiastical History* VI,38.

[111] Southern 1962, 17.

[112] Southern 1962, 18-9; Metlitzki 1977, 14.

[113] Hentsch 1992, 18.

[114] "Carles li reis, nostre emperere magnes, / Set anz tuz pleins ad estét en Espagne. / Tresqu'en la mer conquist la tere altaigne." The Muslim "King" of Saragosa, the only town that the *Chanson*'s Charlemagne had not conquered, is pictured as one who did not love God but served Muhammad and worshipped Apollo: "Mahumet sert e Apollin recleimet." *The Song of Roland* 1 lines 1-3, 6-8. On the expedition, cf. Reilly 1993, 77; Riché 1993, 44, 115-6; Metlitzki 1977, 117f. Einhard *The Life* ix is a sober ninth-century report.

[115] Cf. Morisi 1963, 164f.; McKitterick 1983, chap. 3, 5, 9; Wallace-Hadrill 1983, chap. 11, 13, 411-9.

[116] Douglas 1969, 92; Delaruelle 1980, 24.

[117] See Daniel 1975, chap. 2; Southern 1962, 20f.; Schwinges 1977, 85f. (with further references); Smith 1988-89, 1: 42-7; and Colbert 1962; Wolf 1988.

[118] Schwinges 1977, 100.

[119] See chap. 2 n. 134.

[120] Partner 1972, 67.

[121] Cf. Daniel 1975, 76.

[122] See n. 6.

[123] *Heidenskriegterminologie*: Becker 1988, 365.

[124] See John to the bishops of King Louis's realm, A. D. 876, *Epistolae et decreta* no. 22 (cols. 668-8); to the counts of King Louis's realm, A. D. 876, *Epp. et decr.* no. 23 (col. 673); cf. Becker 1988, 365-6.

[125] The first treaty with the Saracens was concluded by Naples in 837.

Engreen 1945, 322 n. 1.

[126] Partner 1972, 70; for a general view of the problem, see Engreen 1945.

[127] "[...] unum corpus sumus in capite Christo, et alter alterius membra." John to the bishops in Emperor Charles' realm, March 877, *Epp. et decr.*, no. 62 (col. 717). Cf. Delaruelle 1980, 30.

[128] See chap. 2 n. 135.

[129] John to Archbishop Frotarius, A. D. 877, *Epp. et decr.* no. 64 (col. 718).

[130] John to Count Lambert, A. D. 877, *Epp. et decr.* no. 98 (col. 749).

[131] See John to Emperor Charles the Bald, A. D. 876, *Epp. et decr.* no. 43 (cols. 696-7). Cf. Becker 1988, 366-7.

[132] John to Count Boson, Sept. 876, *Epp. et decr.* no. 30 (col. 684); to Emperor Charles, A. D. 876, *Epp. et decr.* no. 43 (col. 696). On the devastating Saracens, cf. *Epp. et decr.* nos. 58, 62, 79. But Amara, *Storia dei Musulmani di Sicilia* (Catania 1933), pointed out that the pope had only sent such messages "ad uso dei devoti di Francia e Allemagna," whereas to those who had been acquainted with the real situation he "non si potean dir tante bugie." Quoted in Vismara 1974, 49, with a critical commentary; a view similar to Amara's was held by Engreen 1945, 327.

[133] Delaruelle 1980, 26-7.

[134] Daniel 1975, 77-8.

[135] Cf. Jerome to Ageruchia, A. D. 409, Letter CXXIII,5 (*Principal Works*, 231); *Against Jovinianus* I,10 (ibid., 353).

[136] Fredegar *Chronicorum* IV,68 (pp. 56-7). The exchange was transcribed in the *Gesta Dagoberti I. Regis Francorum* 27 (MGH SS rer. Merov. 2). *Amicicia* was a term for alliance. Vismara 1974, 16

[137] Vismara 1974, 18 n. 32. Bede was not scandalized by a peace treaty the emperor made with the Arabs. See n. 97.

[138] Schwinges 1977, 246; Vismara 1974, 58.

[139] John to Neapolitans, Salernitans, and Amalfitans, A. D. 875, *Epp. et decr.* no. 9 (col. 655). Cf. Vismara 1974, 19f.; Delaruelle 1980, 30-1. This interdict entered into the later collections of canons.

[140] See John to Amalfitans, A. D. 879, *Epp. et decr.* no. 269 (col. 889); cf. Vismara 1974, 25-6.

[141] *Epp. et decr.* no. 9 (col. 655); cf. Balan 1890, 11.

[142] John VIII knew how to synthesize such characterizations: "Christiani nominis viri paganorum foedera fugiant et solum in Deum, qui eos creavit, et non in diaboli membra, quae sunt filii fornicationis et vasa irae, spem suam ponere discant." *Epp. et decr.* no. 68 (col. 722). "Agareni" as "filii fornicationis": no. 62 (col. 716); "falsi filii Sarae": *Epp. et decr.* no. 60 (col. 714); "iniqui et ancillae filii": *Epp. et decr.* no. 273 (col. 893). Cf. Vismara 1974, 40-2.

[143] "Pro salute animae tuae ac pro defensione totius Christianitatis," Pope John VIII, in 879, pressured prefect Pulcaris to break "cum paganis pactum." *Epp. et decr.* no. 253 (col. 878).

[144] Cf. John to Amalfitans, A. D. 879 or 880, *Epp. et decr.* no. 288 (col. 901).

[145] For these any many other qualifications, see Vismara 1974, 42-7. Cf. Schwinges 1977, 246; Daniel 1975, 77; Rupp 1939, 38.

[146] Quoting Ps 138 [139].21-22, John VIII demonstrated "[q]uantum praetera sit Deo delectabile ab inimicorum Dei pace desistere"; and also "quanto crimine cum pessimis pax tenetur." *Epp. et decr.* no. 9 (col. 656).

[147] "Depart, depart, go out from there! Touch no unclean thing." Isa 52.11.

[148] See Partner 1972, 70-1.

[149] John to Athanasius, March 881, *Epp. et decr.* no. 318 (cols. 927-8). Threatening with excommunication, the pope hoped to compel the Amalfitans, too, to renounce their treaties with the Saracens. In a letter from October 879 he ordered them — "ex auctoritate Dei et sanctorum

apostolorum Petri ac Pauli" — "ut nullum cum impia Saracenorum gente pactum haberetis, hahitumque omnimodo rumperetis, in tali scelere, et in consortio inimicorum Dei manere non formidatis." *Epp. et decr.* no. 269 (col. 889). Cf. *Epp. et decr.* nos. 253, 273, 287, 288.

150 "[...] et quosque se ab ipsis Saracenis penitus separaverit, velus totius Christianitatis inimicum anathematizamus." John to different bishops, *Epp. et decr.* no. 321 (col. 931). When the pope later lifted the anathema, he reminded Athanasius how he had "abjecto Christi levi jugo, cum infidelibus jugum obscena cupiditate ducere," and warned him that he may not ever again in any way make any alliance with the Saracens. John to Athanasius, A. D. 881-2, *Epp. et decr.* no. 352 (cols. 946-5). For a detailed description of John VIII's practical endeavours against "impious alliances," see Vismara 1974, 50f.; cf. Balan 1890, 74f., 81, 103f.

151 "[...] ad perditionem Christianorum" and "ad perditionem totius Christianitatis." *Epp. et decr.* no. 321 (cols. 930-1).

152 "[...] ab eorum societate separaturum." *Epp. et decr.* no. 321 (col. 931); see also no. 288 (col. 901): "relicta nunc penitus Saracenorum societate." Cf. Daniel 1975, 78.

153 "[...] gens impia nostris eliminetur e finibus: hoc est quod exigimus, hoc est quod ante speciali voto deposcimus." John to Bishop Wigbod of Parma, April 877, *Epp. et decr.* no. 67 (col. 721). Cf. Daniel 1975, 78.

154 Delaruelle 1980, 29.

155 See Tertullian *The Chaplet, or De corona* xiii (ANF 3: 101).

156 When Jerome, for example, cited 2 Cor 6.14-15 — for "what fellowship is there between light and darkness? What agreement does Christ have with Beliar?" — he continued: "How can Horace go with the psalter, Virgil with the gospels, Cicero with the apostle?" Jerome to to Eustochium, A. D. 384, Letter XXII,29 (*Principal Works*, 35). Examples could be multiplied.

157 Vismara 1974, 58.

[158] See John to King Carloman, A. D. 787, *Epp. et decr.* no. 117 (col. 7? .,, cf. Engreen 1945, 322, 328; Partner 1972, 71, 74.
[159] Erdmann 1935, 90, 98-9; Schwinges 1977, 85f.; Vismara 1974, 65f.; Ferreiro 1983, 130.
[160] Abulafia 1992, 26. Cf. Douglas 1969, 107, on Roger I of Sicily's treaty with the sultan of Mahdia in 1075 and on employment of Saracen mercenaries in the Norman forces (also those that, under Robert Guiscard, sacked Rome in 1084).
[161] Not to idealize that "coexistence," see Nirenberg 1996.
[162] Schwinges 1977, 97; Becker 1988, 289-90; Haskins 1967, 42-3; Le Goff 1990, 64; Rosenwein 1982, 13, 22; Ferreiro 1983, 131; Bull 1993, chap. 2. For reservations, see Blumenthal 1988, 67.
[163] *De rebus Hispaniae* VI,24 (Smith 1988-89, 1: 88-9). Cf. Metlitzki 1977, 11, 19.
[164] On the secular character of these wars: Schwinges 1977, 9; Daniel 1975, 79; Reilly 1993, 90f.; Ferreiro 1983, 130; on the imposition of the crusading concept from without: Becker 1988, 290; Phillips 1994, 57; on the twelfth-century popes' concern for the reconquest: Constable 1953, 258-60.
[165] Douglas 1969, 96.
[166] Daniel 1975, 73.
[167] France 1996, 44 (speaking of Thietmar of Merseburg and Ademar of Chabannes).
[168] See France 1988; 1996, 45f.
[169] France 1988, 113, 115.
[170] Rodulfus Glaber *Historiarvm* I,v: "De paganorum plagis."
[171] Ibid., I,iv,9.
[172] See Housley 1985, 18.
[173] See Schramm 1992, 257, who cites Anselm of Besate's *Rhetorimachia* and *Exhortatio ad proceres regni* by an anonymous imperial writer. The

Exhortatio is published in Dümmler 1876 (Sarracenos, line 7). Cf. Robinson 1978, 73-2.

[174] Schramm 1992, 260 n. 3.

[175] Cf. Daniel 1975, 73; 1993; Southern 1962; d'Alverny 1965a; Becker 1988, 334, 361; Schwinges 1977, 95-8; Kritzeck 1964; Metlitzki 1977; Munro 1931; Prawer 1986, 34; Davis 1973, 71; Pavlovi<141> 1992, 96; Morris 1991, 153, 286. An over-optimistic view: Rodinson 1991, 12f., 23f.; followed by Hentsch 1992, chap. 2.

[176] Southern 1962, 14-5, 28 (mentioning Rodulfus Glaber *Historiarum* I,iv,9 as the only exception). In southern Europe, outside Spain, Muhammad was mentioned in the *Carmen in victoriam Pisanorum* 32 (*Agareni invocant Machumata*), 52. For a brief discussion of the twelfth to fifteenth centuries' Latin accounts of the origin of Islam, see Vandecasteele 1996.

[177] Cf. Menache 1990, 107.

[178] France 1996, 56.

[179] See Rousset 1945, 17, 20-21, 151, 175.

[180] France 1996, 44.

[181] Purcell 1975, 14-5.

[182] Phillips 1994, 54-5.

[183] "[...] mieux que les guerres des Normands en Sicilie et les guerres de la *resonquista* elle [la croisade] opposa de manière durable chrétiens et musulmans en un lieu sacré pour l'une et l'autre religion." Rousset 1983, 39.

[184] Cardini 1992b, 396; cf. Höfner 1972, 62.

[185] "Die Verschärfung des Feindbildes für einen Heiligen Krieg war hier unpopulär." Schwinges 1977, 10. During the Wendish crusade, for example, the Saxon knights objected to the more enthusiastic crusaders who wanted to lay the countryside waste to force a surrender: "Is not the land we are devastating our land, and the people we are fighting our

people?" Christiansen 1980, 52.

[186] A "general name for heathen of any sort." *King Horn*, 96 (n. to line 38).

[187] Erdmann 1935, 110; 1932, 407.

[188] Housley 1985, 19.

[189] *Vincentii Pragensis Annales* (MGH SS 17: 664, quoted in Purcell 1975, 15-6 n. 19).

[190] "L. dux Poloniae, collecta Saracenorum multitudine, quod nostris temporibus inauditum et inhumanum est, terram Christianorum invasit" etc. Eugenius to Moravian Bishop Henry, 3 March 1149, *Epistolae et privilegia* no. 351 (PL 180: 1385).

[191] Metlitzki 1977, 119.

[192] See Speed 1990, 565 for older views, 595 for her own conclusions.

[193] The *Gloucester Chronicle* and *Of Arthour and Merlin* (quoted, along with some other references, in *King Horn*, 96-7, n. to line 38; cf. Speed 1990, 566-7).

[194] Bennett 1986, 102; see 118 n. 25 (for further references).

[195] Metlitzki 1977, 126.

[196] Manselli 1965, 136.

[197] Cf. Cardini 1992b, 396.

[198] Vismara 1974, 13.

[199] Morris 1991, 147; cf. Abulafia 1992, 24; see chap. 1 n. 234f.

[200] Haskins 1967, 265; Abulafia 1992, 24 ; Morris 1991, 142.

[201] Morris 1991, 145.

[202] Cf. Vismara 1974, 62.

[203] Urban to Bishop Peter of Huesca, 11 May 1098 (PL 151: 504); cf. Becker 1988, 348-9.

[204] Bull 1993, 12, chap. 2.

[205] Villey 1942, 193f.; Riley-Smith 1992, 92; cf. Vismara 1974, 78. See also Constable 1953, 222, on the understanding of crusading in Portugal

in the 1140s as a stop on the way to the Lord's sepulchre.

[206] Villey 1942, 82.

[207] Mayer 1993, 5-6. On al-Hakim, see chap. 1 nn. 228-9.

[208] Peters 1985, 251, 253.

[209] Morris 1991, 282-3; Mayer 1993, 6.

[210] See Runciman 1986, 22. But Runciman's phrasing (that "it was the Christians of the East who were the most unwilling and most unhappy victims" of the crusades), may be read as implying the Muslims were the "willing," or "happy," victims, or not "victims" at all. Moreover, only the fourth crusade — the "betrayal of Christendom," because the Christian army sacked Christian Constantinople — is considered by this author to be a "crime against humanity." Runciman 1991, 3: 130.

[211] Purcell 1975, 14.

[212] E. g., Villey 1942, 190, 195; Rousset 1945, 194; Becker 1988, 404, 407. These authors may be called "traditional" crusade historians, defining the crusades by their destination and seeing the recovery of the Holy Land as their defining characteristic, which has been questioned as "*simpliste*" (Purcell 1975, 7) by the "pluralist" crusade historians. These define the crusades by their origin and stress the papal *auctoritas principalis* as the distinctive feature of crusading warfare, which thus becomes a more inclusive concept and a longer-lasting historical phenomenon. Cf. Housley 1992, Introduction; Riley-Smith 1993b, 9-10. In my view, the crusade as papal war was initially a holy war to the Holy Land, which made a lasting impact on the crusade idea and imagination, capturing also military operations that were not directed toward Palestine. For a recent discussion, see Tyerman 1998.

[213] Schwerin 1937, 51; Erdmann 1935, 279; Schein 1996, 126.

[214] See Schwerin 1937, 52-3.

[215] Cf. Purcell 1975, 4. For the concept of "recovery," *recuperatio*, see Regout 1934, 31, 99, 140f.

[216] Cf. R. Barber 1982, 222.

[217] Delaruelle 1980, 23.

[218] Schramm 1992, 180.

[219] Erdmann 1932, 405.

[220] Rousset 1945, 17.

[221] Becker 1988, 294; Schwinges 1977, 97.

[222] Rousset 1945, 73, 136; on the place of Jerusalem in Urban's preaching of the crusade: Cowdrey 1970a; 1995; Becker 1988, 383, 388, 397; but see Schein 1996 (arguing that the goal of the first crusade was the Holy Sepulchre rather than the city of Jerusalem).

[223] Erdmann 1935, 295.

[224] Becker 1988, 354; Erdmann 1935, 306.

[225] Schwinges 1977, 11.

[226] See Wright 1925; cf. Phillips 1994.

[227] Erdmann 1935, 249. Cantor 1991, 402-3, considers Erdmann's *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* a coded critique of Nazism. (There are a few unnecessary inexactitudes in his portrait of Erdmann.)

[228] See Dupront 1969, 44.

[229] Rousset 1963, 203.

[230] See chap. 1 n. 296.

[231] See Rousset 1945, 187; Dupront 1969, 29.

[232] See Dérumaux 1953, 68-9, 73.

[233] This imagery — and the conceiving of the crusade in terms of *vindicare iniuriam crucifixi, ulcisci iniuriam crucis* — was elaborated especially by Innocent III. See Schwerin 1937, 43; Roscher 1969, 281f. For the same images employed by Bishop Henry of Strassburg when preaching crusade at Frederick I's court in 1187, see Munz 1969, 385-6.

[234] Rodulfus Glaber *Historiarvm* I,v,24.

[235] Schwerin 1937, 41.

[236] See Rousset 1963, 203.

[237] See Rousset 1945, 100-1; 1963, 199.

[238] See Rousset 1945, 126-7.

[239] Cf. Haskins 1967, 21.

[240] Sénac 1983, 9.

[241] Friedman 1994, 65.

[242] Hay 1968, 55.

[243] Gregory to Archbishop Udo of Trier, 30 Sept. 1077, *Register* V,7 (p. 358); to King Olaf of Norway, 15 Dec. 1078, *Register* VI,13 (p. 417).

[244] Gregory to King Olaf of Norway, 15 Dec. 1078, *Register* VI,13 (p. 416). King Olaf was placed "in extremo orbe terrarum."

[245] Hay 1968, 27f., 55.

[246] Rousset 1963, 198.

[247] Hagenmeyer, *Kreuzzugsbriefe*, no. XVIII,12 (pp. 171-2); trans. in Peters 1989, 236.

[248] Rousset 1945, 149; cf. Ps 18.5 [19.4]; Rom 10.18.

[249] Rousset 1945, 150.

[250] Cf. Dupront 1969, 40.

[251] Rousset 1945, 172.

[252] Delaruelle 1969, 61.

[253] *The Song of Roland* 252 line 3413; 93 line 1212; 79 line 1015. In Burgess's translation: "You well know that I am in the right against the pagans." "We are right, but these wretches are wrong." "The pagans are wrong and the Christians are right." For the same idea as expressed by the crusading chroniclers, see Schwinges 1977, 220, 224.

[254] Rousset 1945, 175; Villey 1942, 30-2. Before the crusades, "standen die Ungläbigen keineswegs außerhalb der Rechts- und Weltordnung." Schwinges 1977, 228-9.

[255] See Villey 1942, 204-5; Rousset 1945, 172; Delaruelle 1980, 73. Fraternities of knights for waging war against the Moors, created by Alfonso I of Aragon, were explicitly committed "never to make peace

with the pagans." Barber 1995, 26-7.

[256] See Russell 1975, 198.

[257] Michaud 1838, 1: 442; cf. Cowdrey 1985, 52; Partner 1997, 81.

[258] Villey 1942, 230; Delaruelle 1980, 73; Rousset 1945, 150; Dérumaux 1953, 73.

[259] Becker 1988, 359.

[260] Cf. Schwinges 1977, 247.

[261] Cf. Schwerin 1937, 41.

[262] "Sane cum occidit malefactorem, non homicida, sed, ut ita dixerim, malicida, et plane Christi *vindex in* his *qui male agunt*, et defensor christianorum reputator. [...] In morte pagani christianus gloriatur, quia Christus glorificatur [...]." Bernard *Éloge* III,4. Cf. Villey 1942, 32; Rousset 1945, 161; Delaruelle 1980, 69, 94; Erdmann 1935, 218; Becker 1988, 286-7. I discuss St. Bernard in chap. 4.

[263] See chap. 2 n. 54f.

[264] Cf. Schwerin 1937, 42.

[265] Riley-Smith 1980, 189; Gilchrist 1985, 39.

[266] On the prominence of charity and fraternity in the crusading "ideology," see Rousset 1945, 52, 56, 59-61, 135, 173; Delaruelle 1980, 31, 77, 83, 95; Erdmann 1935, 295; Villey 1942, 117; Becker 1988, 405; Riley-Smith 1980; 1993, especially chap. 4, 6.

[267] Cf. Rupp 1939, 76; n. 29.

[268] Pope Eugenius III's crusading bull *Quantum praedecessores* (Riley-Smith and Riley-Smith 1981, 57).

[269] See Gilchrist 1985, 39.

[270] See Morris 1991, 368f.

[271] Le Goff 1990, 69; Riley-Smith 1980, 190.

[272] See chap. 4 nn. 108-9.

[273] Cf. Leibniz to Grimarset (*Political Writings*, 183); Kant, *Zum ewigen Frieden*.

[274] Rousset 1945, 150.
[275] See Powell 1990; Prawer 1986; Dupront 1969, 42; Erdmann 1935, 88.
[276] Prawer 1986, 27, 34.
[277] Robert the Monk *Historia Iherosolimitana* I,i (p. 727-8); Baldric of Dol *Historia Jerosolimitana* I,iv (p. 13); Guibert of Nogent *Gesta Dei per Francos* II,iv (p. 138), *Deeds*, 43; Fulcher of Chartres *Historia Iherosolymitana* I,iii,3-7 (p. 324). For a detailed treatment of this theme, see Cole 1993.
[278] Cf. Cole 1991, 24-25; 1993; Riley-Smith 1993a, 108, 147.
[279] *Gesta Dei per Francos* II,iv (p. 138); *Deeds*, 43.
[280] "[...] id genus nequam de regionibus nostrorum exterminandum." *Historia Iherosolymitana* I,iv,6; I,iii,4 (pp. 324-5); *A history*, 68, 66.
[281] *Historia Jerosolimitana* I,ii (p. 12).
[282] For a more comprehensive treatment, see Cole 1993, 86-8, 100f.
[283] Riley-Smith and Riley-Smith 1981, 57.
[284] *Sermo ... de laude Domini sepulchri*, 247. I discuss Peter the Venerable in chap. 4.
[285] "[...] patrum gladiis eliminata est spurcitia paganorum!" Bernard, *Briefe* no. 363,2 (p. 652).
[286] See Schwerin 1937, 40-1, 55.
[287] See Schwinges 1977, 95. On "spurcitia Mahometi," cf. n. 168.
[288] Delaruelle 1980, 109.
[289] Hagenmeyer, *Kreuzzugsbriefe*, no. 16 (p. 164).
[290] Cf. Barber 1993, 14.
[291] Erdmann 1935, 309-10; 1932, 413; Rousset 1945, 135, 145, 173; Dupront 1969, 44; Becker 1988, 407-8.
[292] Cf. Becker 1988, 403, 407-8.
[293] Guibert of Nogent *Gesta Dei per Francos* I,i (p. 123-4); *Deeds*, 28.
[294] Christiansen 1980, 48.
[295] Kempf 1960, 116, 119.
[296] Blumenthal 1988, 75; cf. Tellenbach 1991, 128.

[297] Cf. Blumenthal 1988, 87.

[298] "Ecclesiastica quippe deserunt, dum Ecclesias concupiscunt." Peter Damian *Contra clericos aulicos, ut ad dignitates provehantur* (PL 145: 463); partly trans. in Tierney 1988, 37.

[299] On king's involvement in church affairs, cf. Fichtenau 1978, 58-9; Blumenthal 1988, 34; Morrison 1964, 30-4; Lynch 1992, 119; Robinson 1988, 294f.; Luscombe 1988, 166; Wallace-Hadrill 1983, chap. 14; on the mobilization of ecclesiastical personnel and resources in the running of the kingdom, cf. Nelson 1988, 220; Lynch 1992, 71; Morrison 1964, 16-7, 29-30; Riché 1993, 290; Wallace-Hadrill 1983, 258f.; Robinson 1988, 291; Leyser 1965, 43; on *Eigenkirchentum*, cf. Tellenbach, 70, 90f.; Blumenthal 1988, 4-7, with further references; on imperial nomination of bishops and popes, and control over the Church, cf. Riché 1993, 271; Canning 1996, 75; Schramm 1992, 90, 115, 229, 236; Robinson 1988, 296-7; Leyser 1989, 79; Morrison 1969, 382-7; Luscombe 1988, 166-7; Blumenthal 1988, 35, 43f., 55f.; Tellenbach 1991, 59, 87f., 97.f., 169f.; Carozzi 1983, 75.

[300] The contest over the investiture of bishops was preceded by the establishment of "canonical election" of the pope, free of imperial interference. See the decree on papal election, published in the Lateran synod of April, 1059, in Mirbt and Aland, *Quellen*, no. 540 (trans. in Tierney 1988, 42-3); cf. the encyclical *Vigilantia universalis* 1, informing about the decisions of the Lateran synod of 1059 (Mirbt and Aland, *Quellen*, no. 541). For Gregory VII's asserttion that the pope had to be recognized as the only authority that could create, depose, transfer, or reinstate bishops, see *Dictatus papae* III, XIII, XXV (*Register* II,55a [pp. 202, 204, 207]). For recent research on the investiture struggle, see Schieffer 1981; Engelberger 1996.

[301] See, especially, Ladner, "The Concepts of 'ecclesia' and 'christianitas' and their Relation to the Idea of Papal 'plenitudo potestatis' from

Gregory VII to Boniface VIII" (in Ladner 1983); Carozzi 1983; cf. Leyser 1965, 60; Morrall 1971, 39-40; Blumenthal 1988, 124; Heer 1949, 1: 93; Munz 1969, 26; Tellenbach 1991, 125; Canning 1996, 104.

[302] Gregory to Bishop Hermann of Metz, 15 March 1081, *Register* VIII,21 (p. 552). On Gregory's view of the origin of worldly power, see Stürner 1991; for the opposite, imperial view, cf. Wenrich of Trier *Epistola* 4 (p. 86).

[303] *Libellus contra invasores* (quoted in Carlyle and Carlyle 1903-36, 3: 99; cf. Leyser 1965, 57, 64).

[304] Cf. Humbert of Silva Candida *Adversus simoniacos* III,ix (col. 1153).

[305] Tellenbach 1991, 134; cf. Southern 1967, 127, that, between clergy and laity, there was "a great gulf fixed."

[306] See Humbert of Silva Candida *Adversus simoniacos* III,vi (col. 1149); trans. in Tierney 1988, 40.

[307] Ladner 1983, 444-5, 491-2; for the "clerical concept" of the Church, see ibid., 444, 491; Carozzi 1981, 83; Roscher 1969, 21; Lewis 1954, 2: 515-6; Southern 1990, 232-3.

[308] Cf. Oakley 1991, 52; Morris 1991, 2.

[309] *Summa theologica* I, Q.103, Art.3; cf. *De regno* I,2. For the basic definition of monarchy, cf. Isidore of Seville, *Etym.* IX,iii,23.

[310] Morris 1991, 107; Canning 1996, 85.

[311] Cf. Bosbach 1988, 19.

[312] For the degree to which dualism of powers was common doctrinal ground for advocates and opponents of papal monarchy alike, cf. Emperor Henry IV's statement that "the pious ordinance of God, which especially commanded these two [powers] — namely, the kingship and the priesthood — should remain, not as one entity, but as two" (Henry to the German bishops, A. D. 1076, *Briefe Heinrichs* no. 13 [p. 19]; Tierney 1988, 62), and Pope Boniface VIII's assertion that "we know very well that there are two powers ordained by God" (*Address to the*

ambassadors of the French Estates, June 1302, Tierney 1988, 187).
[313] Cf. Gierke 1913, 9.
[314] Cf. Watt 1988, 368.
[315] Gregory to Hermann of Metz, 15 March 1081, *Register* VIII,21 (p. 554); *Correspondence*, 170. Cf. *Register* IV,2; IX,37 (pp. 294, 631). On Ambrose's dealings with Emperor Theodosius, see McLynn 1994, chap. 7.
[316] *Decretum* D.XCVI c.10. Cf. Watt 1965, 12f.; Pennington 1993a, 3; Blumenthal 1988, 118. For a famous medieval treatment of this theme, see Hugh of St. Victor *De sacramentis christianae fidei* II,ii,4 (PL 176: 417).
[317] Wido of Osnabrück, *De controversia*, 242.
[318] Henry IV to the German bishops, A. D. 1076, *Briefe Heinrichs* no. 13 (p. 19); trans. in Tierney 1988, 62; cf. Robinson 1978, 92.
[319] See Robinson 1978, 89, 92.
[320] *De unitate ecclesiae* I,6 (p. 298).
[321] Petrus Crassus *Defensio Heinrici* 6 (p. 210).
[322] Ibid., 3 (p. 184). In an imperial document from June 1083 (MGH Diplomata 6.2: 464), Gregory VII was called the *perturbator orbis*.
[323] Henry IV to Gregory VII, A. D. 1076, *Briefe Heinrichs* no. 12 (p. 16); trans. in Tierney 1988, 60.
[324] Henry IV to the German bishops, A. D. 1076, *Briefe Heinrichs* no. 13 (pp. 18-9); trans. in Tierney 1988, 61.
[325] Cf. Tellenbach 1991, 138 n. 1.
[326] Cf. chap. 1 n. 72.
[327] Gregory to Henry IV, Sept. 1075, *Register* III,7 (p. 257); *Correspondence*, 83.
[328] Ibid.
[329] Petrus Crassus *Defensio Heinrici* 3 (p. 182).
[330] Robinson 1978, 91.
[331] *De unitate ecclesiae* II,19 (pp. 446, 448); II,22 (p. 456); trans. in

Robinson 1978, 92.

[332] The apologists of the empire actually insisted on the Carolingian idea of the unitary Church as the body of Christ. Cf., for example, *De unitate ecclesiae* I,1 (p. 272). Wido of Osnabrück spoke of *sacerdotium* and *regnum* as the "two heads of the Church." *De controversia*, 268.

[333] Cf. Landry 1929, 6.

[334] Riley-Smith 1992, 110.

[335] Hefele 1912-13, 5.2: 1316-7.

[336] See Morris 1991, 285, 433, 447; Housley 1992, 28; Roscher 1969, 261; Setton 1976, 112.

[337] Of great interest in this regard are Jordan 1979; Tyerman 1988; cf. Munz 1969 on how the crusade, as the ultimate end of his rule, determined Frederick I's approach to the business of government.

[338] Powell 1996, 131; Blake 1970, 28; cf. Tyerman 1988, 30; Delaruelle 1953, 53, 55 (who called the digesting of the experience of the first crusade *un travail des esprits*); Riley-Smith 1993a, chap. 6 (who spoke of the theological refinement of the experience of the first crusade). But see Constable 1953, 238 n. 130, that at the time of the second crusade there was as yet little consciousness of the second crusade as a successor of the first.

[339] *On Consideration* II,viii,15-6. On Bernard's use of the term *plenitudo potestatis*, see Bredero 1996, 153f.

[340] The allegory had been used before Bernard. (See Lecler 1931.) Morerover, "ce ne sont pas les théologiens pontificaux qui ont commencé à raffiner le symbolisme des deux glaives." (Ibid., 307.) See, for example, Henry IV to the German bishops, A. D. 1076 (*Briefe Heinrichs* no. 13 [p. 19]; trans. in Tierney 1988, 62), written by imperial chaplain Gottschalk of Aachen. What was believed to have been an earlier use, in Peter Damian's *Sermo* 69 (cf. Mirbt and Aland, *Quellen*, no. 546), is now accepted as a twelfth-century work, perhaps by Bernard's

secretary Nicholas of Clairvaux (Canning 1996, 99). Among Bernard's contemporaries, the allegory of the sword was used by Peter the Venerable (Peter to Pope Eugenius III, *Letters* no. 174, p. 415; cf. Kritzeck 1964, 22).

[341] *On Consideration* IV,iii,7.

[342] See Constable 1997; cf. Bredero 1996, 149-50.

[343] *Epistolae* no. 256 (PL 182: 463-4); trans. in Watt 1988, 372-3.

[344] Tierney 1988, 88; cf. Watt 1988, 373-4; Bernard, *Briefe*, 3: 1118. See, e. g., *On Consideration* II,viii,15-16; *Briefe* no. 131,2; 238,6.

[345] Roscher 1969, 33; cf. Katzir 1992, 6-7.

[346] Tyerman 1984, 171.

[347] Housley 1992, 12

[348] Ibid., 421.

[349] Cf. Tyerman 1984, 173; Housley 1992, 449.

[350] See Housley 1992, 30; Tyerman 1984; Le Goff 1990, 66.

[351] Cf. Tyerman 1984; Siberry 1985, chap. 4; Schein 1991; Jordan 1979, chap. 4; Sayers 1994, 73-4, 188. Cf. chap. 5 nn. 32, 33.

[352] See n. 289.

[353] Riley-Smith 1992, 145.

[354] In terms of "Realpolitik," the empire was becoming a territorially defined dominion, but in theory it retained the aura of universal rule. Appelt 1983, 37; Holtzmann 1939, 251; Folz 1969, 145, 171f.; cf. Munz 1969, 373.

[355] Figgis 1922, chap. 3, especially 45, 49.

[356] Cf. Mayer 1993, 217.

[357] See Munz 1969, chap. 1.

[358] Ibid., 17 n. 3.

[359] Ibid., 21, 372, 385.

[360] Appelt 1983, 31, 37.

[361] Mayer 1993, 137.

[362] For the *curia (Iesu) Christi*, called also *concilium christianitatis*, see *Historia de expeditione* 12,14; cf. Riley-Smith 1992, 111; Roscher 1969, 45-6, 282; Zerbi 1955, 34-5; Munz 1969, 386.

[363] For the democratic concept of power as an empty space, see Lefort 1981, 1986.

[364] See Zerbi 1955, 42-50; Munz 1969.

[365] Cf. Morris 1991, 205-7, 431f.; Pennington 1993a; Watt 1965, 34f.; 1988, 381; Roscher 1969, 261; Sayers 1994.

[366] Cole 1991, 141.

[367] Sayers 1994, 166.

[368] Riley-Smith 1992, 145.

[369] Mayer 1993, 217.

[370] Robinson 1990, 523.

[371] Roscher 1969, 262.

[372] Tierney 1988, 127-8; Pennington 1993a, 25; Morris 1991, 426.

[373] Tierney 1988, 131; cf. Arquillière 1934, 522-3.

[374] Morris 1991, 423.

[375] Innocent to Philip Augustus, A. D. 1198 (quoted in Morris 1991, 426-7).

[376] For the pope's right to judge *ratione peccati*, see Innocent's decretal *Novit* (1204), in Tierney 1988, 135.

[377] Ibid.

[378] Munz 1969, 384 n. 2.

[379] Morris 1991, 427.

[380] See Roscher 1969, 24, 84f.; 148f.; 167, 275; Morris 1991, 426; Sayers 1994, 86; Alphandéry 1959, 162-3. Specifically on the crusading peace-making of Innocent's predecessors and successors (Alexander III, Gregory VIII, Clement III, Gregory IX, and Honorius III), see Roscher 1969, 37, 43; Morris 1991, 563.

[381] *Ad liberandam* (Hefele 1912-13, 5.2: 1394; trans. in Riley-Smith and

Riley-Smith 1981, 128-9). The relationship between Innocent III's peace program and the crusade is traced in Powell 1986.

[382] Sayers 1994, 166.

[383] See Roscher 1969.

[384] Ibid., 23-4.

[385] The crusade concerned "die ganze Christenheit" (ibid., 27; cf. 262, 266, 295f.); it was "l'oeuvre essentiel de la Chrétienté une" (Alphandéry 1959, 149).

[386] See Roscher 1969, 36-7, 43-4; Zerbi 1955, 30f., 44, 152f.; Rowe 1993, 128.

[387] Powell 1986, 4.

[388] As is well known, the title *vicarius Christi* for the pope was introduced by Bernard of Clairvaux (see *On Consideration* II,viii,16; IV,vii,23), but was first used publicly by Innocent III (Sayers 1994, 16). Compared with the "vicar of St. Peter," as the Gregorian reformers called the pope, the "vicar of Christ" introduced a new theological perspective. See Maccarrone 1974, especially 115; Katzir 1992, 5.

[389] Libertini 1996, 291.

[390] Alphandéry 1959, 199.

[391] Powell 1986, 4.

[392] Roscher 1969, 24, 265.

[393] See Innocent III *Quia maior* (Riley-Smith and Riley-Smith 1981, 120); cf. Powell 1986, 17; Riley-Smith 1992, 143; Gilchrist 1993, 73-4. On the influence of feudal imagery of vassalage on the crusade idea, see Roscher 1969, 281f., especially 284: "Solange die Kreuznahme in Analogie zum Mönchgelübde gesehen wurde, war sie ein freiwilliger Akt. Wenn die Kreuznahme dagegen eine rechtlich faßbare Vasallenpflicht jedes Christen gegen seinen Herrn war, war es prinzipiell möglich, die gesamte Christenheit zum Kreuzzug aufzubieten."

[394] Powell 1986, 7.

395 For a brief traditional account, see Mayer 1993, 215f. Revisionist interpretations have questioned the assumption that most of the participants were children, arguing that the term *pueri* referred to the class of dependents rather than children, and that the crusade was linked to the apostolic poverty movement. Powell 1986, 8 (referring to G. Miccoli, "La crociata dei fanciulli," *Studi medievali*, 3rd. ser, 2 [1961]; Raedts, "The Cildren's Crusade of 1212," *Journal of Medieval History* 3 [1971]).

396 Powell 1986, 16-7; on Innocent III's profoundly theological understanding of the crusade, see Gilchrist 1993, 68f.

397 *Quia maior* (Riley-Smith and Riley-Smith 1981, 122).

398 Innocent to Conrad, Dean of Speyer, 9 Sept. 1213 (Riley-Smith and Riley-Smith 1981, 131).

399 Powell 1986, 20; Mayer 1993, 217.

400 "The *militia dei* thus received its final, revolutionary meaning." Gilchrist 1993, 79.

401 *Qiua maior* (Riley-Smith and Riley-Smith 1981, 119). Innocent, however, did not exclude half of the human race from crusading. When he stated that "anyone may take the sign of the cross," he also thought of women. Innocent Conrad, Dean of Speyer, 9 Sept. 1213 (op. cit., 131).

402 See *Qiua maior* (op. cit., 119).

403 *The Alexiad* X,viii (p. 317).

404 Cf. Libertini 1996, 281.

405 Gilchrist 1993, 83.

406 See Abulafia 1992, 120-2.

407 Ibid., 138; Powell 1986, 180f.

408 Abulafia 1992, 196f.

409 Ibid., 164-70; cf. Powell 1986, 198-9.

410 Abulafia 1992, 170.

[411] For the background of Frederick's negotiations with al-Kamil, see Abulafia 1992, 170f. For a detailed analysis of the negotiations and their success, see Vismara 1974, 96f.; cf. Abulafia 1992, 182f. For al-Kamil's interest in concluding a treaty with Frederick, see Powell 1986, 199-200; Aziz 1996, especially 375f. See also Frederick's own report in his letter to Henry III of England, A. D. 1229 (Peters 1991, 163 f).

[412] Pavlovi ć 1992, 123; Metlitzki 1977, 7-8; Abulafia 1992, 171. When the conflict between the emperor and the papacy lingered on, in 1245 Pope Innocent IV still found it expedient to accuse Frederick II of practicing the Muslim rite and having a harem. Vismara 1974, 134.

[413] Abulafia 1992, 173, 174.

[414] Cf. n. 145; Gatto 1959, 67. Innocent III kept secret his attempt to negotiate a settlement with the "Sultan of Damascus and Babylon." See Potthast, *Regesta*, no. 4719 (26 Apr. 1213); cf. Powell 1986, 28, 32 n. 54.

[415] Mayer 1993, 236.

[416] See chap. 2 n. 43.

[417] See n. 135.

[418] See Vismara 1974, 120-1; Peters 1991, 166-7 (a selection from Gerold's letter to all the faithful).

[419] Abulafia 1992, 194.

[420] Cf. Vismara 1974, 121 n. 335.

[421] For the following summary, see ibid., 123-5.

[422] The accusation was also made in Gregory's letter to the archbishop of Milan. See ibid., 124 n. 352.

[423] Roscher 1969, 287. In contrast to this, King Louis IX of France was later praised because he, unlike Frederick II, departed for the East "pour combattre, et non pour traiter." Berger 1893, 317. Rebellious German peasants in the early sixteenth century, however, believed that the emperor had laid siege to Jerusalem and that the first over the walls of the city, after ten day assault, had been the son of a Bavarian miller

carrying the flag of the *Bundschuh* (the banner of German peasant revolts). Munz 1969, 10.

[424] Gregory IX to the Duke of Austria (quoted in Vismara 1974, 123).

[425] Purcell 1975, 20; Abulafia 1992, 170.

[426] Vismara 1974, 125.

[427] Gerold to all the faithful (Peters 1991, 169).

[428] Vismara 1974, 126.

[429] Frederick to Henry III (Peters 1991, 162, 164); cf. Abulafia 1992, 186-7.

[430] Mayer 1993, 237; Abulafia 1992, 197-8.

[431] In Innocent III's words, the pope was set "between God and man, lower than God but higher than man, who judges all and is judged by no one." *Sermon on the consecration of a pope* (Tierney 1988, 132).

[432] Kantorowicz 1993, 182-8, who describes the episode with much pathos, speaks of *Gottunmittelbarkeit*, pointing out that Frederick achieved this triumph (in which he became "united with God") "ohne Mittler der Kirche": not through the Church but alongside and outside the Church. Cf. Abulafia 1977, especially 198.

[433] Cf. Abulafia 1992, 188.

[434] Nicholas of Bari *Eulogy of Frederick II* (Cantor 1963, 295).

[435] Philip of Novara *History* (Peters 1991, 160); *cf.* Riley-Smith 1992, 151; Abulafia 1992, 191.

[436] "[...] la Croissade dépasse la libération de le Terre Sainte pour devenir, au sens plein, extermination de l'Infidèle." Alphandéry 1954, 220.

[437] "[...] eliminare spurcitias paganorum." Gregory IX to the Duke of Austria (quoted in Vismara 1974, 125).

[438] Frederick to Henry III (Peters 1991, 162).

الفصل الرابع
رهبان وفلاسفة ورهبان محاربون

في الفصل الثالث، تناولتُ الدورَ الذي لعبته الفكرة الصليبية والحركة الصليبية في صوغ هياكل السلطة العامة وتكوين النظام السياسي في الغرب اللاتيني. ولاستكمال صورة هذه التطورات، سأتحول الآن إلى بعض الشخصيات الفكرية والروحية البارزة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر وأساليب تفكيرها في علاقة الجماعة المسيحية بالمسلمين. وسوف أبين كيف أن هذه الأفكار المختلفة قد امتزجت في نظرية كلية معادية للعالم غير المسيحي. وفيما يتعلق بالعالم الإسلامي، كانت هذه النظرة منتظمة حول محورين رئيسيين: الحرب الصليبية والتبشير. وكان زمن المَلَكية البابوية هو العصر الذهبي للأولى، لكنه شهد أيضاً مولد وتقدم الثاني. وغالباً ما يجري النظر إلى الحرب الصليبية والتبشير على أنهما ضدان: فالأولى حرب والثاني سلام؛ الأولى يقوم بها الجندي والثاني يقوم به الكاهن؛ الأولى ينجزها السيف والثاني ينجزه استخدام العقل والحجة. لكن هدف كل من الحرب الصليبية والتبشير واحد: توسع الجماعة المسيحية. كما أن الأساليب التي استخدماها في تحقيق ذلك الهدف لم تكن متناقضة في الممارسة العملية كما قد يظن المرء. فالسلاح المسيحي والعقل الذي صار مسيحياً قد عملا معاً في حميمية، ودعمَ كلٌّ منهما الآخر، حتى وإن كان يبدو أن العقل قد تطلب الدعم من السلاح بأكثر من احتياج الجنود المسيحيين إلى حجج الكهنة المجادلين(١).

وبدلاً من عقد مقارنة بين الحرب الصليبية والأفكار التبشيرية، سوف أحاول بيان كيف أن تيارات الفكر التي غالباً ما جرى اعتبارها سلامية وتوفيقية ومُؤْثِرَةً للعقل على العنف قد تطلبت في نهاية الأمر الإذعان الكامل من أولئك المسمين بالكفار. فلو ظهر أن الكفار "عنيدون" - أي غير متجاوبين مع "الحجج المفحِمة" التي يشرحها دعاة "الدين الحق" وغير راغبين في التخلي عن ديانتهم وهويتهم -

فلن يكون أمامهم سوى مكابدة العنف الجسدي. وكما أن الحرب الصليبية كانت تُجَدِّدُ دائماً تحقيق السلم، فإن السلام التبشيري كان حاملاً للحرب الصليبية. وفي نهاية الأمر، فإن العقل الذي صار مسيحياً كان يتكلم بـ "لسان" الحرب "الحديدي"، وفي العالم العقلي المسيحي، لم تكن الحرب ضد الكافر غير معقولة.

تقديس الجريمة: القديس برنار من كليرفو

في كل من الحرب الصليبية والتبشير، لعبت الجمعيات الدينية دوراً محورياً. والمدى الزمني محل النظر هنا إنما يتحدد بظهور (في عام ١١١٩ على الأرجح) وإلغاء (نحو قرنين بعد ذلك) أول وأشهر الجمعيات العسكرية، جمعية الهيكليين. وكان تكوين جمعية الهيكل لحظة مهمة في إضفاء طابع مؤسسي على الحملة الصليبية الأولى. وكانت الجمعية تجسيداً، بامتياز، للروح الصليبية(٢). لكن ما يهمنا هنا ليس هو تاريخ الهيكليين بحد ذاته(٣) وإنما بالأحرى الروح التي وَلَّدَتها الحملة الصليبية الأولى والتي وجدت تجسيدها المثالي في فرسان الهيكل.

وفي كل من تصويرها لنفسها ورأي غالبية عظمى من معاصريها، تأسست جمعية الهيكل لأغراض دفاعية. لكن الهيكليين، شأن جمعيات عسكرية أخرى، كانوا متحمسين أيضاً لذبح الكفار(٤). وكما ذكر چون من سالسبوري بشكل مباشر، فإن "المهنة العادية" لفرسان الهيكل قد تمثلت في "سفك الدم البشري"(٥). وإنها لنادرة من نوادر التاريخ أنهم قد حصلوا في القدس على مقر قيادة في، واشتقوا اسمهم من، هيكل سليمان ـ المكان الذي جرى غسله بـ "دم الكفار" عند استيلاء الصليبيين على المدينة(٦). وبوصفهم تنظيماً متخصصاً في مقاتلة الكفار، أصبح الهيكليون مصدر إلهام للجمعيات العسكرية المسيحية اللاحقة(٧). لكن الحرب ضد الكفار لم تكن لا بدعة ولا قضية خلافية في تلك الأزمنة؛ على العكس، فبحلول الزمن الذي أخذ فيه الهيكليون الأوائل على أنفسهم عهودهم (الصليبية)، كان "العنف المقدس" قد أحرز "مستوى عالياً من القبول العام"(٨). بل إن چون من سالسبوري، وهو ليس صديقاً عظيماً للهيكليين،

قد ذهب إلى أنهم، "وحدهم تقريباً بين الناس"، قد خاضوا "حرباً مشروعة"(٩). أمّا ما كان جديداً، ومزعجاً للبعض، فهو أن هؤلاء الفرسان كانوا رهباناً يحاربون الكفار بأسلحة علمانية.

وكان هناك اعتقاد بأن هناك هوة واسعة بين المحاربين والرهبان، ولو أن هؤلاء الأخيرين قد سُمّوا جنود المسيح(١٠). لكن الهيكلي جمع بين شخصي الجندي والراهب في شخص واحد؛ لقد كان راهباً حَمَلَ السلاح. ويرى اسحق من ليتوال، وهو رئيس بيت سيسترسي في پواتو، أن هذا مخلوق مشوه، "إنجيل خامس"، ووصف "جمعية الفرسان الجديدة" بالوحش الجديد، *novum monstrum*(١١). كما أن هنري، رئيس شمامسة هنتنجدون، قد كتب (نحو عام ١١٤٥) عن "نوع جديد من الوحوش يتكون من الطهارة والفساد، أي من راهب وفارس"(١٢). لكن مثل هذه الآراء الناقدة، وإن كانت تعبر عن قلق مشروع، كانت نادرة. فبوجه عام، قوبلت الجمعيات العسكرية بـ "حماسة كبرى من جانب العلمانيين والكهنة"(١٣). ثم إن الأقلية الناقدة كانت تتألف في معظمها من "فرديين بارزين" من أقاصي الجماعة المسيحية، لم تكن كتاباتهم تتمتع إلاّ بتداول محدود(١٤). ومن ناحية أخرى، كان الإخوة الهيكليون المؤسِّسون قريبين من الأديرة السيسترسية الكبرى والثرية. والحال أن برنار من كليرڤو، وهو أعظم رؤساء الأديرة السيسترسية، قد كتب دفاعاً واسع التأثير عن فرسان الهيكل. وسرعان ما اعترفت البابوية رسمياً بالهيكليين. فالمراسيم البابوية قد "وافقت على الجمعية الجديدة موافقة لا لبس فيها بالمرة بحيث إن الشكوك في مشروعية المفهوم لم تعد منذ تلك اللحظة فصاعداً تجد مكاناً لها في التيار الفكري الرئيسي في الكنيسة الغربية"(١٥). وبوصفهم تجسيدَ النزعة العسكرية المسيحية الجديدة ذاته، أصبح الهيكليون والجمعيات العسكرية الأخرى التي جاءت في أثرهم موضع احترام عظيم في الجماعة المسيحية الصليبية. وفي أواخر القرن الثامن، كان آلبينوس فالاكوس، ونصبَ عينيه آلام المسيح، قد تحدث عن "الجنود المحاربين بالصليب"(١٦). أمّا الآن، فإن جنوداً حقيقيين للصليب قد ظهروا إلى الوجود.

وربما كان برنار من كليرفو أشهر راهب في زمنه وواحداً من أوسع الرجال نفوذاً في كل الجماعة المسيحية الغربية. و"قد نظرتْ إليه جميعُ شعوب فرنسا وألمانيا بوصفه نبياً ورسولاً"(١٧)، ومع أن إسهامه في الحركة الصليبية لم يتميز بأصالة كبرى، إلاّ أنه كان إسهاماً خطيراً. وقد فَسَّرَ الأفكار والممارسات التي تقاسمها الجميع، والتي برزت مع الحملة الصليبية الأولى، تفسيراً أدى إلى تدشين روحنة الحرب الصليبية(١٨). وكان أهم إسهام له في الأيديولوجية الصليبية هو مديحه للهيكليين، في كراسه *De laude novae militiae* (**في الثناء على جمعية الفرسان الجديدة**).

وبوصفهم أول جمعية عسكرية، كان الهيكليون مؤسسة من نوع جديد. فقد كانوا محاربين بموجب عهود رهبانية، وصليبيين دائمين خاضعين للانضباط الديري. وقد مضوا إلى ما هو أبعد مما كان جيبير النوجاني قد قدمه على أنه "سبيل جديد للفوز بالخلاص". فقد كان جيبير يقصد العلمانيين الذين يتمثل "أسلوب حياتهم العادي" في استخدام السلاح والذين يمكنهم الأمل في الخلاص ما أن تتيح لهم الحرب الصليبية فرصة ذبح الكفار بدلاً من ذبح إخوتهم المسيحيين(١٩). لكن الهيكليين كانوا رهباناً، وليسوا علمانيين. وكانوا محاربين مقدسين من نوع جديد. وبهذه الصفة، كما ذكرنا بالفعل، فإنهم قد واجهوا شكوكاً وريباً، بل ونقداً سافراً، بالرغم مما قد يتميز به هذا النقد من هامشية(٢٠). ثم إن طبيعتهم المزدوجة كرهبان وجنود يبدو أنها قد خلقت "شكوكاً وريباً بين الهيكليين أنفسهم"(٢١). ويبدو أن النقد من الخارج والشكوك في الداخل قد أغرقتهم في "أزمة خطيرة"(٢٢). وسعياً إلى رفع معنوياتهم، أرسل إليهم المدعو هيج الخاطيء خطبة مكتوبة هي الـ *Sermo ad milites templi* [**الخطبة لأجل فرسان الهيكل**](٢٣). لكن الهيكليين، المحتاجين إلى مزيد من التشجيع وإلى تبرير مرجعي لرسالتهم، سعوا إلى الفوز بالعون من برنار(٢٤). ويذهب البعض إلى أن برنار قد ساعد الهيكليين على صوغ لائحة نظام الجمعية(٢٥). وأياً كان الأمر، فلا شك هناك في أنه هو الذي كتب الـ *Liber ad milites Templi* [**الكتاب لأجل فرسان الهيكل**]، والمعروف أكثر تحت عنوان: **في**

الثناء على جمعية الفرسان الجديدة[٢٦]. وقد اعتبر الهيكليون مساعدته جد مهمة بحيث إنهم اعتبروا برنار مؤسس جمعيتهم[٢٧].

وفي كتابه، خلق القديس برنار صورة إيجابية لـ "جمعية الفرسان الجديدة". فبوصفه غوغائياً واسع الحيلة، استغل "تيارات الرأي التي كانت شرطاً مسبقاً للدعوة إلى الحرب الصليبية والتي ساعدت بدورها على قيام جمعية الهيكليين"[٢٨]. وقد تميز كراس برنار بـ "وحشية واضحة"[٢٩]، ولعله "أكثر بيانات المسيحية المتشددة عدوانية"[٣٠]. لكن القديس الذي كتبه كان داعية للسلام كَرَّسَ "جانباً مهماً من وقته وكل ثقل نفوذه الشخصي" للمساعي الرامية إلى استعادة السلم في الجماعة المسيحية[٣١].

ويشتمل كراس **في الثناء على جمعية الفرسان الجديدة** على أقسام تتميز بالنقد الحاد للفرسان. فقد شجب برنار غياب الانضباط، والترف وتَتَسَوُّنَ الفرسان. وبصدد الملابس التفاخرية والجياد المزركشة بالحرير والأسلحة ذات النقوش والزخارف والمرصعة بالذهب وبالأحجار الكريمة، تساءل برنار بشكل لاذع: "أهذه شارات عسكرية أم حلي نسوانية؟" فمن غير الوارد أن يثير الذهب والمجوهرات الرعب في صدر العدو، أمَّا الحرير فمن السهل تمزيقه[٣٢]. ومن الواضح أن الرجل المقدس الذي امتدح دمج الجندي بالراهب قد أفزعه أن يرى الفرسان وقد بدوا في مظهرهم متسونين. فدمج المراتب الاجتماعية والمتضمن في دمج الراهب والجندي كان أقل إزعاجاً له من طمس الاختلافات بين الذكر والأنثى. وقد كتب أن من الصعب عليه أن يرى الفرسان وقد أرسلوا شعرهم كالنسوان. ومن الواضح أن الفرسان لا نفع لهم يذكر إن هم أرسلوا شعرهم على عيونهم بحيث لا يمكنهم الرؤية وإن هم حزموا أرجلهم بسراويلهم الطويلة والباذخة وإن اختبأت أيديهم في أكمام يتلاعب بها الهواء[٣٣].

لكن النقد الذي وَجَّهه برنار لم يتوقف عند هذا الحد. فمُسلَّحاً بـ "سلامة القصد" و"عدالة القضية" اللتين تحدث عنهما أوغسطين، وَجَّه نقداً أكثر أهمية إلى الحرب: "أهناك، أيها الفرسان، خطأ أفدح وجنون لا يحتمل دون سواه، من إنفاق كل هذا المال وبذل كل هذا الجهد من أجل حرب لا مردود لها سوى الموت

والجـريمة؟"(٣٤). فالحروب والنزاعات بين المسيحيين "ليست ناتجة إلاَّ عن دافع الغضب اللاعقلاني أو الرغبة في المجد الزائل أو التلمظ على ممتلكات دنيوية أياً كان نوعها.". وأضاف برنار أنه إذا كانت هذه هي أسباب الحرب، فلا سلامة لا في أن تَقْتُلَ ولا في أن تُقْتَلَ(٣٥). فالسلامة التي كان برنار مهتماً بها أساساً هي سلامة الروح. فموت الجسد هو الشر الأصغر - إن كان شراً أصلاً. ومن يخوض الحرب لأسباب باطلة إنما يحيا كقاتل (*vivis homicida*)(٣٦) - أي يحيا في الخطيئة. والنصر في معركة كهذه لن ينقذ المنتصر من الضياع: "ما أتعس النصر إذا، بانتصارك على إنسان، أذعنتَ للرذيلة"(٣٧). وبهذا المعنى، كان خوض الحرب شراً، كانت **الميليشيا ماليشيا** *[شراً]*. وإذا "كان القاتلُ يرتكب ذنباً قاتلاً في حين أن القتيل يضيع إلى الأبد"، فلا يمكن لأحد أن يربح(٣٨).

ومن المؤكد أن نقد برنار كان نقداً للحرب العلمانية وللفرسان العلمانيين، (*militia saecularis*). لكن الهيكليين كانوا شيئاً مختلفاً، نوعاً جديداً من الميليشيا، *novum militiae genus*، غير معروف في القرون الماضية(٣٩). وكانت حربهم ذات طبيعة مزدوجة. فهي تخاض بقوة جسدية ضد عدو جسدي وبقوة الروح ضد الرذائل والشياطين. ودرعهم مزدوج أيضاً: الجسد مدرَّع بالحديد والروح مدرّعة بالإيمان. وبهذه الصفة، فإنهم لا يهابون لا الإنسان ولا الشيطان(٤٠). وقد فرح برنار لمرأى هؤلاء المحاربين: لقد ملأوا العالم بالرهبان! ولكن بأية صفة يجب الثناء عليهم: بصفتهم رهباناً أم بصفتهم فرساناً؟

بوصفه لوذعياً في البلاغة وفن تنميق الكلام، كان برنار يعرف إجابته قبل أن يثير السؤال. فهو بتسميته الهيكليين رهباناً، كان قد حسم الأمر بالفعل. فهو لم يهبط بالراهب إلى مستوى الجندي، بل صعد بالجندي إلى مستوى الراهب(٤٢). لكن صورة الراهب المحارب كانت مزعجة لعدد من معاصريه. ومع أن المرتابين في الهيكليين كانوا قليلين ولا حول لهم ولا قوة نسبياً، إلاَّ أن شكوكهم كانت نابعة من المذهب المسيحي التقليدي وكان لابد من أخذها مأخذ الجد. فالجمع بين الرهبانية والحرب كان "انحرافاً عن تعاليم الإنجيل"(٤٣). وبوصفهم أتباعاً لـ "نوع جديد من الدين" يمزج "الدين بالخدمة العسكرية" (كما أعلنوا في لائحة نظام

الجمعية)(٤٤)، مثل الهيكليون خلطاً مربكاً للقيم بالنسبة للمتمسكين بالتراث المسيحي وتسببوا في عدم الارتياح. وبما أن برنار كان كاهناً منخرطاً في الشأن العلماني، فإنه يبدو أنه قد خامرته الشكوك حول طبيعته المركبة هو نفسه(٤٥). لكنه شرع في تبديد أي شك حول الهيكليين بإقدامه تحديداً على الدفاع عن طبيعتهم المزدوجة المريبة وعلى الثناء عليها. وبوصفه لوذعياً من الطراز الأول في فن تنميق الكلام، تمكن برنار من تحويل نقطة ضعف الهيكليين إلى فضيلة.

لقد اجترأ برنار على تسمية الهيكليين **بجنود المسيح** - وهو المصطلح التقليدي للرهبان. فبالنسبة لبرنار، أسقف دير كليرفو، كانت الحياة المسيحية المثالية رهبانيةً، والثناء على فرسان الهيكل كرهبان كان أعظم ثناء ممكن. صحيح أن الصليبيين الأوائل قد سُمّوا أحياناً **جنود المسيح**. لكنهم كانوا جنوداً للمسيح بشكل مجازي فقط - أي كجنود علمانيين آمنوا بأنهم يخوضون حرباً في سبيل المسيح. والآن جرى إعلان الهيكليين جنوداً للمسيح بمعنى حرفي: فهم في آن واحد رهبان وقتلة محترفون. وهذا الواقع الجديد كان مشحوناً بالدلالات التي لم يتخلف برنار عن استخلاصها.

لقد كان الهيكليون بديلاً للجيش العلماني. وقد زودوا الجماعة المسيحية بمحاربين مقدسين محترفين، هم الجنود الأمثل لحربها المقدسة. والفرسان العلمانيون يخوضون الحرب "ليس في سبيل الرب، بل في سبيل الشيطان". أَمَّا الهيكليون، خلافاً لذلك، فهم "فرسان المسيح"، "ميليشيا الرب"(٤٦). ولثقتهم بأن السيد المسيح هو من يقاتلون في سبيله(٤٧)، فإنهم لا مبرر لديهم للقلق من اقترافهم ذنباً إن هم قَتَلوا أو إن هم قُتلوا هم أنفسهم. لأن "الموت في سبيل المسيح، سواء كابدته أنتَ أو ألحقتَهُ بغيرك، لا يستتبع أي ذنب بل يستحق أعظم المجد"(٤٨). والحال أن التحول الحاسم الذي أجراه برنار هنا عن المذهب الكنسي التقليدي ليس هو التأكيد على أن الهيكليين سوف يحيون الحياة الأبدية. فالثواب السماوي كان وعداً للجنود المقاتلين في سبيل قضية مقدسة قبل زمن طويل من زمن برنار(٤٩). أَمَّا بدعة برنار الجسورة فهي تتمثل في طمأنة فرسان الهيكل على أنه لا جُرم في القتل. وواثقاً من أن الهيكليين يخوضون حرباً في سبيل

المسيح، منحهم برنار تفويضاً مطلقاً بالقتل. فلا تثريب عليهم إن هم انتهكوا الوصية المحورية: *non occides* [لا تقتل](٥٠). وقد كَرّر برنار أن "جندي المسيح آمن إن هو قَتَلَ وأكثر أمناً إن هو قُتِلَ. فهو إن قُتِلَ، يكون ذلك لمصلحته؛ وإن قَتَلَ، فإنه يقتُل لأجل المسيح"(٥١).

وسرعان ما تبخر نقد برنار السابق للحرب وأخلى السبيل أمام الثناء. فالقديس المحب للسلام قد شجع المسيحيين على الحرب التي اعتبرها مقدسة. وقد رَوْحَنَ وقَدَّسَ الحرب إلى درجة أن الاعتبارات اللاهوتية والقانونية الخاصة بمذهب الحرب العادلة صارت غير ذات موضوع(٥٢). فالقتل في سبيل المسيح، في نظره، ليس جريمة قتل لإنسان. لأن القتل في سبيل المسيح هو قتل لأعدائه، "أعداء صليب المسيح" و، بهذه الصفة، يجب القيام به دون تردد، بقلب جسور(٥٣). والهيكلي، بوصفه فارساً، إنما يقتل عدواً جسدياً؛ وبوصفه راهباً، يقتل الرذيلة وقد تجسدت. وفي احتفاء برنار بجمعية الفرسان المسيحية الجديدة، لا يظهر "الوثنيون" بوصفهم من بني الإنسان(٥٤)، بل إن وجودهم نفسه كفر. إنهم تجسيد الشيطان: "فاعلون للشر"(٥٥)، قوةُ ظُلْمَةٍ وَحَّدَها برنارُ بالشيطان(٥٦). وإذا كان "مقت الساراسان" مميزاً لتلك الأزمنة وكان بحاجة إلى تكريس مرجعي، فقد قَدَّمَ برنار هذا التكريس(٥٧). والنتيجة التي يجب استخلاصها واضحة. فمدعوماً بصوت صاحب المزامير (داود)، أعلن برنار أن قتل الوثني سببٌ للفرح: "في موت الوثني، «يفرح الصدِّيقُ إذا رأى النقمة»"(٥٨).

والحال أن مذهب برنار عن الـ *malicidium* - أن قتل غير المسيحيين إبادة للشر جديرة بالثناء وليس جريمة قتل لبشر - هو أكثر بكثير من لعب بارع على الكلمات. "الحق إن من يقتل فاعلاً للشر ليس قاتلاً لإنسان، بل هو، إن جاز لي قول ذلك، قاتل للشر [*malicida*] ومن الواضح أنه يُعَدُّ منتقماً للمسيح من أولئك الذين يفعلون الشر *qui male agunt* ومدافعاً عن المسيحيين". فسلب حياة وثني هو كسب للمسيح ومدعاة فخر ومجد للقاتل: "في موت الوثني يكسب المسيحي المجد لأن المسيح إنما يجري تمجيده بهذا القتل"(٥٩). وقد لاحظ برنار بعد ذلك بسطور قليلة أن "من المؤكد أنه لا يجب قتل الوثنيين لو كانت هناك

وسيلة أخرى ما لردعهم عن ملاحقتهم واضطهادهم المسرفين للمؤمنين". لكن الصيغة الشرطية لهذه الجملة إنما يبدو أنها تشير إلى أن برنار لم يكن يؤمن بوجود "وسيلة أخرى". وأياً كان الأمر، فإن استنتاجه، بعيداً عن هذه الجملة التحتية الموجزة، لم يدع هناك أي شك في الكيفية التي تجب بها معاملة الوثنيين: "على أن من الأفضل قتلهم بدلاً من ترك شبح الشر باقياً على الأرض المخصصة للصديقين، لكيلا يمد الصديقون أيديهم إلى الإثم"(٦٠).

والحال أن "شبح الشر" الذي يتحدث عنه المزاميري، وهو الشبح الباقي "على الأرض المخصصة للصديقين" هو، هنا، وجود الوثنيين نفسه. فوجود غير المسيحيين بحد ذاته إنما يتطلب أن يحمل المسيحيون السلاح. إلاّ أنه في حين أن موقف برنار قد وضع الحرب المقدسة في الأغلب بعيداً عن القانون، فإنه قد أراد أحياناً تكييف دعوته إلى الحرب مع مذهب الحرب العادلة. فقد زعم أن الوثنيين هم الذين يريدون الحرب. وقد لجأ مرة أخرى إلى المزامير لكي يدعو المحاربين المسيحيين المقدسين إلى التجاسر على تبديد شمل تلك "الشعوب الذين يُسَرُّون بالقتال" (*gentes quae bella volunt*). وقد وجد مرجعيات توراتية وإنجيلية أخرى لتأييد دعواه. إذ جرى تشجيع المحازبين المنتمين إلى "الأمة البارة الحافظة الأمانة" على "تشتيت" كل من لا يطيعون شريعة الرب، وعلى "قطع" أولئك الذين يريدون الزيغان للمؤمنين وعلى تخليص "مدينة الرب" من "كل فاعلي الإثم" لأنهم "متحمسون لسلب ثروات الشعب المسيحي التي لا تُقَدَّرُ بثمن والموجودة في أورشليم، ولتدنيس الأماكن المقدسة وللاستيلاء على تركة محراب الرب. لذا يجب أن تجردوا كلاً من سيفي المؤمن وأن تحطموا جمجمة الأعداء لكي تهدموا كل عقبة متبجحة منصوبة في وجه معرفة الرب، أيْ في وجه ديانة المسيحيين"(٦١). لأنه، "ألاَ أبغضُ مبغضكَ يا رب وأمقتُ مقاوميكَ؟"(٦٢).

والحال أن الهيكليين - "المجتهدين في حفظ وحدانية الروح برباط السلام" - خلال مواجهتهم لتدنيس الكفار للأماكن المقدسة، قد زحفوا إلى المعركة في سلام، كإسرائيليين حقيقيين (*procedunt ad bella pacifici*)(٦٣). كما أنهم قد قتلوا والسلم في أفئدتهم(٦٤). فحياة الهيكلي "تضحية سلمية حقيقية"(٦٥). وفي

ثناء برنار، يبدو هؤلاء المحاربون الرهبان كـ "فيلق سلام"(٦٦). ويجب أن نأخذ مأخذ الجد تشخيصات **في الثناء على جمعية الفرسان الجديدة** بوصفها بيان صانع سلام يهدف إلى الحد من العنف(٦٧). لكن السبب ليس هو استخدام برنار لمذهب الحرب العادلة سعياً إلى تصوير النشاط العسكري المسيحي في فلسطين في صورة حرب دفاعية تخاض في روح المحبة. وإنما هو، بالأحرى، موافقته الفرحة على تصدير العنف من الجماعة المسيحية اللاتينية إلى الأرض المقدسة، وهي الموافقة التي تجعل من **في الثناء على جمعية الفرسان الجديدة** كراساً مشجعاً على السلم.

وكان برنار واضحاً وعلى علم تام بأنه "في كل هذا الحشد من الرجال المتدفقين على أورشليم، لا يوجد غير عدد قليل نسبياً ممن لم يكونوا مجرمين وعديمي التقوى، وممن لم يكونوا لصوصاً ومستهترين بالدين وقتلة للبشر وحانثين باليمين وزناة". والحال أن رحيلهم إلى الأرض المقدسة إنما يؤدي إلى فائدة مزدوجة ويعد سبباً لفرحة مزدوجة: "فجيرانهم يسعدون إذ يرونهم يرحلون، ويسعد من يرونهم يجيئون لمساعدتهم. ومن ثم فإنهم مفيدون بطريقتين: ليس فقط بحماية الأخيرين وإنما أيضاً بتخليهم عن اضطهاد الأولين". ورحيلهم الطوعي يحرر الجماعة المسيحية الغربية من أسوأ مخربيها قسوةً، والأرض المقدسة تستقبلهم فرحة بوصفهم أكثر المدافعين عنها إخلاصاً. وقد هتف برنار، متوحداً مع المسيح: "أي حظ طيب وأي نجاح أن نرى كيف أن أولئك الذين عانى (المسيح) منهم كمضطهدين قد بدأوا في التحول إلى مدافعين! إنه (المسيح) يجعل عدوه فارساً من فرسانه، تماماً مثلما نجح في تحويل المضطهِد السابق شاءول إلى الرسول بولس"(٦٨).

ويبدو أن كلمات برنار قد وجدت صدى لها في تعليق المؤرخ جيبون على اللصوص ومشعلي الحرائق والقتلة الذين خرجوا بالآلاف لكي يخلّصوا أرواحهم "بأن يُنزلوا بالكفار عين الأفعال التي كانوا يمارسونها ضد إخوانهم المسيحيين"(٦٩). لكن هذا التكرار لم يكن في نظر برنار تكراراً. فنقل العنف كان، بالأحرى، تحولاً للجوهر: ذلك أن مرتكبي العنف المجرمين في داخل الجماعة

المسيحية قد تحولوا إلى مقدسين بمجرد هبوطهم إلى الأرض المقدسة وبمجرد توجيههم سلاحهم ضد "أعداء الصليب". وما كان في الغرب اللاتيني "جنوناً"(٧٠)، أصبح، عند نقله إلى فلسطين، روحانية مسيحية.

والحال أن إشادة برنار بالرهبان المحاربين قد جرى استكمالها بوصف للجغرافية المقدسة للأرض المقدسة في الجزء الثاني، الأطول، من كراس **في الثناء على جمعية الفرسان الجديدة**. وقد جرى بناء هذا التأويل الروحاني لفلسطين حول تفسير برنار لسر حياة المسيح وموته الافتدائي. ولكن لماذا يجب للروحانية مسيحية المركز أن تصبح مصدر إلهام الحرب المقدسة وأساساً لتبريرها؟ لماذا يجب على أولئك التواقين إلى ولوج أورشليم السماوية أن يطأوا الأرض الطبيعية التي جرى اعتبارها مقدسة؟ لم يزر برنار فلسطين قط. وقد عارض رغبة الرهبان في التخلي عن رحلتهم الرهبانية إلى المدينة السماوية التي كانوا قد بدأوها عندما قدموا العهود الرهبانية وفي الرحيل إلى أورشليم الأرضية(٧١). على أنه قد أيد الحملة الصليبية التي كان بعض المعاصرين قد وصفوها بالرحلة إلى أورشليم (*iter Hierosolymitanum*)(٧٢). هذا يوحي بأن برنار قد اعتبر الرحلة الجسدية إلى أورشليم الأرضية (كطريق مباشر إلى المدينة السماوية) ملائمة فقط لأولئك الذين تعوزهم القدرة الروحية على الحياة الرهبانية. لكن مثل هذه الإجابة تستثير أسئلة أخرى. ما الذي يجمع أرض برنار المقدسة ذات الطابع الروحاني بفلسطين الجغرافية؟ ولماذا يتطلب السعي الروحي فتحاً ترابياً؟ وماذا عن الهيكليين، الجنود الرهبان؟ يبدو لي أن المشهد الطبيعي الروحاني كان المرجع الذي صاغ مسيحيو العصر الوسيط عبره لأنفسهم صورة عن مكان جغرافي. وقد وُجدت فلسطين بالنسبة لهم بوصفها الأماكن التي ميزتها حياة المسيح وموته وقيامته. وبهذه الصفة، جرى اعتبار فلسطين مسيحية. والحال أن الجغرافية الروحانية على وجه التحديد هي التي تطلبت الفتح الترابي وجعلت "استرداد الأرض المقدسة" مشروعاً دينياً بامتياز. وقد امتزجت في شخص الهيكليين "الرحلتان" الرهبانية والصليبية "إلى أورشليم" امتزاجاً مثالياً. فاستخدام السلاح كان عملاً من أعمال الورع المسيحي بامتياز.

وهكذا فإن الجزء الثاني من في الثناء على جمعية الفرسان الجديدة كان ضرورياً لإشادة برنار بجمعية الفرسان المسيحية الجديدة(٧٣).

والموضع الوحيد في كراس في الثناء على جمعية الفرسان الجديدة الذي يُنزل فيه برنار الأرض المقدسة الروحية إلى الأرض هو الموضع الذي يقول فيه إنه: "ليس قليل الفائدة أن نرى بأعين جسمانية المكان الذي سُجِّيَ فيه جسد الرب". وحتى إذا كان هذا المكان خاوياً الآن، فإنه يظل مع ذلك، بالنسبة للمسيحي، عامراً بأسرار روحية تدعو إلى المسرة(٧٤). وهذه الفقرة إنما تلقي الضوء على تقديس برنار لجريمة القتل وعلى تحريضه الداعي إلى شن حرب مقدسة. والحال أن النظرة التي تحتاج إلى رؤية ما لا يمكن رؤيته، لا يمكنها أن ترى ما تجب رؤيته. وبهذه الصفة، فإنها نظرة إبادة. وقد اعتمد برنار على كلام حشد من الأنبياء سعياً إلى تصوير فلسطين على أنها قفر ومنسية لأنها ليست في أيدي شعب الرب. وقد تضمنت رؤيته لاستيطان تلك الأرض – *et terra tua inhabitatur* – ضرورة استحواذ المسيحيين (أي المسيحيين اللاتين) عليها(٧٥). فالأرض المقدسة لا تكون مأهولة إلاّ إذا كانت مأهولة بشعب الرب. وهذا الشعب هو الشعب الوحيد الجدير بالاهتمام، وليس بالنسبة لبرنار وحده. ففي تلك الأزمنة، يبدو أن "الأماكن غير المزروعة وغير القابلة للسكنى" كانت تعني عموماً الأماكن "التي لم يفتحها" المسيحيون(٧٦). وفي كراس برنار، لا يُرى من ليسوا مسيحيين والذين يحيون في فلسطين. وهم لا يصبحون مرئيين إلاّ عندما يتعلق الأمر بـ "طردهم"، و"تبديد شملهم"، و"قطعهم"، و"شطر جماجمهم". فأبناء الظُلمة هؤلاء إنما يخرجون من الظل عندما ينتصب المجتمع المسيحي ضدهم(٧٧). وذلك لأن النظرة التي لا تراهم ولا تريد أن تراهم، إنما تجعلهم غير مرئيين. إنها تطالب بإزالتهم. واستيطان الأرض المقدسة هو تصريح بتفريغها من سكانها.

وكان معاصرو برنار يقولون الكلام نفسه. ففي رسالة إلى هيج دو پاينس، اقترح جيجو، الرئيس الخامس لدير لا جراند شارتروز: "فلنبدأ بتطهير أرواحنا من الرذائل، ثم ننتقل إلى تطهير الأراضي من البرابرة". أمّا ايلچيه، أسقف

آنجيه، فقد أشاد بالهيكليين الذين "يقاتلون ضد أعداء الرب" ولا يترددون "في أن يهبوا أرواحهم ويريقوا دماءهم إلى أن يسحقوا ويستأصلوا الوثنيين الكافرين من الأماكن الأقدس". وأمَّا البابا سيلستين الثاني، فقد صَوَّر الهيكليين، في مرسومه **فرسان الهيكل** *Milites Templi*، على أنهم ينفذون العمل المقدس الذي يتمثل في تحرير "الكنيسة الشرقية من رجس الوثنيين"(٧٨).

ومع الهيكليين "وصل" فعل "حمل الصليب إلى نتيجته المنطقية"(٧٩). والنتيجة أنه عندما "تمنطق" برنار "بسيف كلمة الرب" لتحريك "أفئدة كثيرين للخروج إلى الحملة فيما وراء البحر"(٨٠) في الاستعدادات للحملة الصليبية الثانية، فإن دعوته - "وهي أقوى دعاية صليبية في جميع الأزمنة"(٨١) - قد ترسمت خطى المنطق الذي كان قد طوره قبل ذلك في ثنائه على الهيكليين. ويكمن الفارق الواضح في أن برنار، عندما دعا إلى الحملة الصليبية، قد استنفر الجماعة المسيحية كلها إلى تناول الصليب تحت القيادة البابوية، بينما كان يخاطب جمعية عسكرية واحدة في ثنائه على الهيكليين(٨٢). والحال أن الروحانية مسيحية المركز والموجودة في كراس **في الثناء على جمعية الفرسان الجديدة** قد ألهمت نشاط برنار الصليبي العملي(٨٣). وقد صَوَّرَ الحملة الصليبية على أنها عيد، وفرصة عظمى للخلاص يتيحها رب رحيم لشعبه الخاطىء(٨٤). ففي قلب الحملة الصليبية يكمن تخليص أرواح المسيحيين الغربيين. إن صورة عظيمة لأورشليم السماوية التي سوف تستقبل أولئك الذين تناولوا الصليب قد ارتفعت فوق أورشليم الأرضية(٨٥). والحملة الصليبية مشاركة قربانية حية مع المسيح. وتناول الصليب إنما يعني إعادة معاناة آلام المسيح فكراً وعملاً(٨٦). لكن برنار صَوَّرَ الحملة الصليبية أيضاً تصويراً أكثر دنيوية: فهي صفقة حسنة للعفو عن الخطايا. وفي فقرة غالباً ما جرى الاستشهاد بها، خاطب من يفكر في أن يكون صليبياً: "أم أنك تاجر أريب، رجل يريد أن يرى بسرعة أرباح هذا العالم؟ إن كنتَ كذلك، فإن بوسعي أن أعرض عليك صفقة رائعة. فلا تفوتن الفرصة. فلتتناول شارة الصليب. وفي التو والحال سوف تفوز بغفران جميع الخطايا التي تعترف بها بقلب نادم. ولن يكلفك شراؤها كثيراً وإذا ما حملتها في تواضع فسوف تجد

أنها مملكة السماء"(٨٧). إن الحملة الصليبية هي بشكل حرفي "تجارة المسيح"، *negotium Christi*(٨٨).

والحال أن رؤيةً مروحنةً للحملة الصليبية لا تثقلها اعتبارات سياسية وعسكرية إنما تعد استراتيجية بائسة(٨٩)، وقد اضطر برنار في نهاية الأمر إلى إمعان النظر في فشل الحملة الصليبية الثانية(٩٠). إلاّ أنه مع أن نشاط برنار الصليبي قد انتهى إلى مصير مخزٍ، فإن تفكيره في دور الحملة الصليبية في الصراع الكوني بين الخير والشر كان مُجيداً بالفعل(٩١). فالحملة الصليبية، شأن "جمعية الفرسان الجديدة"، كانت مشروعاً إعجازياً لتحويل مجرمين إلى خدم للرب: إذ "ماذا تكون هي (الحملة الصليبية) إن لم تكن فرصة فريدة للخلاص، فرصة لا يمكن أن يفكر فيها سوى الرب وحده، فيعامل الرب القادر على كل شيء القتلة والنهابين والزناة والكاذبين الحانثين باليمين والمجرمين على اختلافهم باعتبارهم جديرين بتوجيه الدعوة إليهم لخدمته كما لو كانوا أهل استقامة وعدل"(٩٢). واستجابة لدعوة برنار، كما يذكر أوتو من فريزنج "خرج حشد جرار من قطاع الطرق والنهابين (وما أغرب ذلك) مسارعين بحيث إنه ما كان يمكن لإنسان عاقل أن يفشل في إدراك أن مثل هذا التحول المفاجيء وغير العادي قد تم بمشيئة الرب سبحانه وتعالى"(٩٣).

ومع انطلاق الحملة الصليبية الثانية، بدأ السلام يعم الجماعة المسيحية. "وهكذا، فمع تحرك شعوب وأمم لا حصر لها... إلى تناول الصليب، أصبح مجمل الغرب تقريباً مستقراً فجأة إلى درجة أن مجرد حمل السلاح علناً، ناهيك عن الاقتتال، قد أصبح يعتبر فعلاً خاطئاً"(٩٤). والواقع أن برنار كان "يعلن السلم"(٩٥) بالفعل. وكان مفهومه عن الحملة الصليبية يدور حول فكرة السلم(٩٦). لكن السلام الذي كان يدعو إليه كان سلاماً بين صفوف الجماعة المسيحية لا يمكن الوصول إليه إلاّ إذا توقف المسيحيون عن محاربة بعضهم البعض وحولوا سلاحهم، بدلاً من ذلك، إلى عدوهم المشترك. و"بشفرة محراث الدعوة"(٩٧)، استنفر برنار أخيه المسيحي: "أيها الجندي الجبار، أيها المحارب، أمامك الآن قضية يمكن أن تقاتل في سبيلها دون أن تعرض روحك للخطر؛ قضية جائزتها

المجد والموت في سبيلها ليس غير فوز"(٩٨). فالسماح لأرض الرب، "تركته"(٩٩)، بالبقاء في أيدي الساراسان إنما يعني إعطاء الكلاب ما هو مقدس وإلقاء الدرر إلى الخنازير(١٠٠). وحق المسيحيين في الأرض المقدسة لا يمكن دعمه إلاّ بحجة القوة، حتى وإن لم تكن كل قوة حقاً. وقد عارض برنار العنف المعادي لليهود والذي استثارته الدعوة إلى الحملة الصليبية الثانية لأن الرب قد احتفظ لنفسه بتسوية الحساب مع اليهود(١٠١). إلاّ أنه عندما يتعلق الأمر بالساراسان، فإن برنار لم يدع مجالاً للشك في أن الحساب الإلهي يجب أن يسويه شعبُ الرب بنفسه.

وقد جرى تصوير الحملة الصليبية الثانية على أنها حركة من جانب "كل الجنس البشري ضد الساراسان"(١٠٢). وأولئك الذين أعتبروا معرقلين لمسيرتها تحدد لهم عين مصير الساراسان. وربما لخوف برنار من أن الشيطان قد يوسوس لبعض الوثنيين الشماليين بمهاجمة الجيش الصليبي من الخلف(١٠٣)، فقد دعا أيضاً إلى حملة صليبية ضد الفيند السلاف فيما أصبح اليوم شرقي ألمانيا(١٠٤). بل إنه قد أخذ الحرية في الدعوة إلى هذه الحملة الصليبية ضد الفيند دون تصريح باباوي(١٠٥). لكن البابا اقتفى أثر برنار عندما أصدر مرسوماً يؤيد توسيع هذه الحرب المقدسة لأجل "إخضاع وثنيي الشمال للدين المسيحي"(١٠٦). وكان ذلك أول تأييد باباوي رسمي لاستخدام القوة ضد الوثنيين بهدف إجبارهم على اعتناق المسيحية(١٠٧). لكن التحول إلى اعتناق المسيحية كان مجرد خيار. أمَّا البديل فهو الموت. وفي دعوة برنار إلى الحملة الصليبية ضد الفيند، صاغ مبدأً قوامه أن السلاح المسيحي يجب أن يستخدم إمَّا لإبادة الأمم الكافرة أو لتحويلها إلى اعتناق المسيحية (*ad delendas penitus aut certe convertendas nationes illas*)(١٠٨). وقد استنفر الصليبيين إلى تنفيذ عملهم بحمية. وبما أن "خدم الرب" لا يجوز لهم عقد أية معاهدة مع الفيند، فإن عليهم أن يقاتلوا إلى أن يتم "بعون الرب" إمَّا محو شريعة الفيند أو محو الفيند أنفسهم (*aut ritus ipse, aut natio deleatur*)(١٠٩). فبهذا الشكل، سوف يتحقق هدف برنار الرئيسي - محو أعداء الاسم المسيحي من على وجه الأرض(١١٠).

الكفار لا عقل لهم ومن ثم
فإنهم ليسوا بشراً: بطرس المبجل

في أواسط القرن الثاني عشر، بدأ تحويل غير المسيحيين إلى المسيحية في البروز بقوة فى التفكير الصليبي(١١١). وفي كراسه، في التأمل، خاطب برنار البابا باعتباره "مديوناً... للحكماء والجهلاء" (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، ١ - ١٤) وحثه على أن "يدرس بمنتهى اليقظة كيف يمكن تحويل الجهلاء إلى حكماء وكيف يمكن الحيلولة دون تحول الحكماء إلى جهلاء وكيف يمكن لمن فقدوا الحكمة استردادها". إلاّ أنه، في نظر برنار، بما أنه "لا جهل أكثر جهالة من إنعدام الإيمان"، فإن البابا "مديون للكافر، أكان يهودياً أم يونانياً أم وثنياً". ولهذا فمن المهم أن يفعل البابا كل ما في وسعه "لكي يتحول غير المؤمنين إلى اعتناق المسيحية، ولكي لا يبتعد المتحولون إلى اعتناق المسيحية عنها ولكي يرجع إليها من ابتعدوا عنها". والهراطقة والمنشقون ليسوا شاغلي هنا. أمَّا فيما يتعلق باليهود والوثنيين، فقد ذهب برنار إلى أن اليهود لهم أوانهم (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، ٩ - ٢٨)، بما يعفي البابا من حسابهم. ولذا فإن "مجمل الوثنيين يجب أن تكون لهم الأولوية". وعلى البابا أن يشرع في العمل: "أتنتظر أن يهبط الإيمان عليهم؟ ولمن جاء الإيمان بالصدفة؟ كيف سيؤمنون دون دعوة؟"(١١٢). إلاّ أننا لو نحينا هذه التأملات حول فشل الحملة الصليبية الثانية، فإن شاغل برنار كان يتمثل في حث الخاطيء المسيحي على التوبة (*peccatoris et maligni... conversio*)(١١٣).

والحال أن بطرس المبجل، رئيس دير كلوني، هو الذي درس بشكل جاد تحويل المسلمين إلى اعتناق المسيحية. وبطرس مشهور بأنه أصدر تكليفات بترجمة مجموعة من الكتب العربية - من بينها القرآن - إلى اللاتينية(١١٤). وقد جرى اعتبار هذه الترجمات رمزاً لمولد الدراسات "الإسلامية" أو "الشرقية"(١١٥). وبالنظر إلى "الحالة المزرية للمعارف عن الإسلام" في الغرب اللاتيني، فإن مساعي بطرس الرامية إلى إتاحة مصادر العقيدة الإسلامية للعالم المسيحي إنما

تبدو بوصفها عمل إنسان مستنير، وقد آمن بأن العقيدة الباطلة سوف يكون من الأيسر دحضها لو كانت معروفة للمسيحيين. وعلى خلفية الغرب الصليبي، فإن تأكيد بطرس على تحويل المسلمين إلى اعتناق المسيحية إنما يجعله يبدو متسامحاً وفاعلاً للخير ـ رجلاً يؤثر العقل على العنف. وقياساً إلى معظم معاصريه، بمن فيهم أقرانه الأساقفة، يبرز بوصفه رجل سلام. والواقع أنه قد جرى إبرازه "باعتباره أكثر رجال عصره حباً للسلم"(١١٦).

ويبدو لي أن هذه الصورة المثالية لبطرس المبجل قد تكون نتاج الافتراضات المتواصلة عن عصره. ويبدو أن الكتابة التاريخية عن القرن الثاني عشر عموماً، وعن بطرس المبجل خصوصاً، تتميز بأكثر من العدد المعتاد للخلط بين الأزمنة والذي لا مفر منه في كتابة التاريخ. فمنذ مستهل القرن العشرين فصاعداً، وجد المؤرخون في القرن الثاني عشر، باعتباره فترة إحياء ثقافي عظيم، ثروة من المواد لتفكيك صورة "العصور الوسطى المظلمة" وللبرهنة على الأطروحة التي تذهب إلى أن التباين بين ثقافة العصر الوسيط والثقافة الحديثة (المبكرة) لم "يكن تقريباً بتلك الحدة التي بدت للإنسانيين ولأنصارهم المحدثين"(١١٧). وقد ارتكزت سياسة هؤلاء المؤرخين حول "تكوين العصور الوسطى" على الإيمان بالتقدم والذي يعتمد بدوره على الإيمان بالمعرفة. ومن هذا المنظور، يبدو بطرس المبجل بوصفه "نموذجاً له جدارته"(١١٨). ولأنه لم يسهم وحسب في تقدم المعارف، بل كان أيضاً مثالاً للتسامح، فإن الميل إلى إضفاء ذهنية التنوير عليه بأثر رجعي إنما يُعَدُّ غَلاَّباً أحياناً. ومع أن فلسفة التقدم قد تعرضت في تلك الأثناء للفضيحة، إلاَّ أنها ما تزال تلون الآراء السائدة عن بطرس المبجل في أيامنا. وأحياناً ما يُعَدُّ بطرس رمزاً للموقف الغربي "الصائب سياسياً" تجاه المسلمين. ومثل هذا السخاء الذي ينظر إلى الوراء إنما يعتمد، كقاعدة، على منجزات الكتابة التاريخية المؤمنة بفلسفة التقدم. وتتمثل إحدى نقاط الالتقاء بين فلسفة التقدم في الكتابة التاريخية و"الصوابية السياسية" ذات الطابع التاريخاني في التهوين من دور الحركة الصليبية في التاريخ الغربي. فبالنسبة لفلسفة التقدم في الكتابة التاريخية، لم تكن للحركة الصليبية "في حد ذاتها أهمية حاسمة في التاريخ

الفكري"(١١٩). وبالنسبة للصوابية السياسية، فإن الموقف المعادي حيال المسلمين، والمميز للحركة الصليبية، قد بدأ في التغير باتجاه الأفضل منذ القرن الثاني عشر، كما يعبر عن ذلك بشكل خاص مثال بطرس المبجل.

فالمواقف المسيحية حيال المسلمين، كما يزعم المؤرخون الأسخياء، قد أصبحت أكثر ملاءمة وموضوعية وعقلانية - بل وأكثر "تسامحاً" - بفضل دراية أفضل بالإسلام في الغرب اللاتيني في القرن الثاني عشر(١٢٠). ويجري النظر إلى بطرس المبجل باعتباره فاعلاً رئيسياً في هذا التغير، كما يجري النظر إلى عمله باعتباره تعبيراً عن هذا التغير. وتساؤله عن العقيدة الإسلامية يبدو بوصفه "تساؤلاً معرفياً نزيهاً". وهناك من يعتقدون أنه قد قدم "معلومات صادقة عن الإسلام" بهدف إشباع "كل من الاهتمام الفكري الأوروبي المتزايد بالعلوم التي طورها المسلمون والتساؤل الشعبي عن الإسلام"(١٢١). لكن فكرة "التساؤل الشعبي عن الإسلام" يبدو أنها ترتكز على إيمان معجب بـ "الشعب" بأكثر من ارتكازها على بينات التاريخ. ذلك أن المسيحيين الغربيين في زمن بطرس المبجل كانوا ما يزالون جهلاء إلى أبعد حد فيما يتعلق بالشعوب التي تحيا خارج عالمهم المقفل، وإن كان آخذاً في التوسع(١٢٢). وقد أبدوا انعداماً للفضول حيال "البرابرة" المجاورين لهم ولامبالاة بهم، أمّا أولئك الذين كانوا على مسافة أبعد فلم يكونوا موجودين بالنسبة لهم إلاّ في الحكايات الخرافية والأساطير(١٢٣). وقد آمن البعض بأن شعوب الشرق الأدنى آكلة للحوم البشر(١٢٤). والرأي الأعم لم يكن هو أنها كافرة وحسب، بل وأنها "شياطين همجية يتخطى الإيمانُ بأنها كذلك أكثرَ الهرتلات جموحاً في الخيال". وبوصفها "تتبع محمداً" فقد جرى "التشهير بها تشهيراً فجاً ومنتظماً"(١٢٥).

أمَّا "الاهتمام الفكري بالعلوم التي طورها المسلمون" فلا يعدو هو أيضاً أن يكون زعماً جديراً بالشك. إذ يبدو أن الاهتمام بالعلم قد جرى فصله عن الاهتمام بالإسلام وبالمسلمين. ولم يكن المسيحيون اللاتين مهتمين بـ "العلم العربي" (أو "التراث الشرقي") قدر اهتمامهم بالوصول إلى العلوم والفلسفة اليونانية التي صانها العرب (وقاموا غالباً بتطويرها). والحال أن ذلك الفخر

المعرفي الذي يسمى الآن منذ قرون بـ "التراث الفكري الغربي" لم يكن متاحاً إلاَّ من خلال اللغة العربية. وكانت العربية (جنباً إلى جنب السوريانية والعبرانية ولغات شرقية أخرى كان جانب كبير من العلم اليوناني قد انتقل عبرها إلى العربية) "الواسطة الرئيسية لنقل العلم اليوناني والفلسفة اليونانية إلى أوروبا اللاتينية"(١٢٦). لكن امتلاك ناصية الواسطة - ناهيك عن أنها "واسطة إنكسارية"(١٢٧)، لم يكن، بالنسبة للمسيحيين اللاتين غير ضريبة تافهة لانتاج المعرفة. وفي عام ١٣٧٠، بعد أن كان نقل المعارف اليونانية إلى الغرب قد تم إنجازه إلى حد بعيد، كان بوسع بترارك أن يتباهى بحرية بإزدرائه للعلم العربي: "لن يتمكن أحد من إقناعي بأن أي خير يمكن أن يأتي من بلاد العرب"(١٢٨). إلاَّ أنه "في عين الوقت الذي كان تفوق العلم العربي يعتبر فيه من المسلمات" وفي عين الوقت الذي كانت الدراسات العربية (*Arabum studia*) تُمَارَسُ فيه في الغرب اللاتيني، فإن "الصورة الكاريكاتورية الفجة لساراساني العصر الوسيط قد ازدهرت في المخيلة الشعبية"(١٢٩).

وثمة عوامل أخرى - التجارة مع شرقي البحر المتوسط، الحجاج، الأسرى الذين تحرروا من الأسر، الحملات الصليبية، ثقافة البلاط الجديدة - تعتبر عموماً مصادر إسهام في التغير في المواقف المسيحية حيال المسلمين. إلاَّ أن من شأن نظرة أقرب أن تلقي بظلال الشك على هذه الافتراضات أيضاً. فالنشاط التجاري المسيحي في شرق البحر المتوسط قد اصطدم مراراً وتكراراً بالمشاريع الصليبية. وسعيُ المسيحيين المنفلت إلى الفوز بالمكاسب المالية قد استثار اتهامات وتنظيمات تشريعية باباوية حظرت التجارة مع أعداء الجماعة المسيحية(١٣٠). لكن معارف التجار العملية والمعلومات التي جمعوها عبر التجارة لم تؤثر بشكل جديٍّ على، أو تتناقض مع النظرة التي وَلَّدَتْ الصراع المستديم مع الساراسان. وسوف يكون من الخطأ افتراض أن "تبادل السلع قد انطوى على تبادل ثقافي"(١٣١). ثم إن الحجاج، الذين غالباً ما جرى تصويرهم في صورة فاعلين من فاعلي التبادل الثقافي، "لم يبدوا غير القليل أو لم يبدوا أي قدر من الرغبة في التعرف على من صادفوهم ولم يبدوا غير اهتمام طفيف بأساليب الأجانب

كما لم يبدوا غير القليل من ردود الأفعال حيال التباينات الثقافية"(١٣٢). وعلاوة على ذلك، فبعد سقوط مملكة أورشليم اللاتينية في هاوية الهلاك عند ختام القرن الثاني عشر، قام عدة باباوات ليس فقط بحظر التجارة وإنما أيضاً بحظر رحلات الحج إلى ما وراء قبرص، وذلك سعياً إلى "الحيلولة دون كسب الساراسان للثراء من خلال الضرائب التي كانوا يفرضونها على المسيحيين وسواهم من غير المسلمين"(١٣٣). ثم إن المسيحيين الذين كانوا قد عاشوا في الأسر الإسلامي، لم يخلفوا (على الأقل ليس قبل منتصف القرن الثالث عشر) أي مواد مكتوبة تشهد على تعرف فكري على العالم الإسلامي(١٣٤). والحال أن الحملات الصليبية والممالك المسيحية اللاتينية التي أنشأها الصليبيون لم تكن، خلافاً لاعتقاد موروث، ناقلةً للمعارف الإسلامية في العصر الوسيط إلى الغرب. ولم تؤد الحروب الصليبية إلى تطوير يذكر لفهم العالم الإسلامي ومن المؤكد أنها لم تسهم في تطوير موقف مسيحي أكثر إيجابية حيال المسلمين(١٣٥). ومن جهة أخرى، فإن النشاط الفكري للمستعمرات الفرنجية كان "معدوماً تقريباً"(١٣٦). فالأرض المقدسة كانت "جبهة قتال لا مركز استعارة ثقافية"(١٣٧). وأخيراً، فإن تلقي الحملات الصليبية من جانب ثقافة البلاط الجديدة قد أنجب ميولاً غرائبية(١٣٨). وربما يكون خلق صورة "الهمجي النبيل" من جانب أنصار هذه الثقافة(١٣٩)، أو حتى ارتداء سيدات البلاط أثواباً ساراسانية(١٤٠)، قد "أنسن" صورة الساراسان(١٤١)، إلاّ أنه يظل من المشكوك فيه إذا ما كانت مستجدات وأعراف جديدة كهذه قد عَبَّرَتْ عن موقف جديد حيال المسلمين(١٤٢).

والحال أن التصور الخاطئ الرئيسي عن الموقف المسيحي المتغير حيال المسلمين هو أن المعرفة قد لعبت دوراً - بل ودوراً محورياً - في التغير المفترض. فالواقع أن المعرفة لم تكن ذات أهمية حاسمة. وكانت القيمة السائدة في ذلك العصر هي الحياة في تناغم مع الإيمان المسيحي. وسعياً إلى الحياة المسيحية الصالحة كانت الخصلة الرئيسية هي الإرادة لا الذكاء. وفي رؤية كهذه، فإن العقبة التي تؤدي إلى إحباط "الفضيلة" هي الرذيلة لا الجهل. والرذيلة لا علاج لها سوى العلاج الإلهي(١٤٣). وكانت المعرفة خاضعة للإيمان ولم تكن مفيدة إلا

بقدر مساعدتها على خدمة الإيمان ومساعدتها على تحقيق مشيئة الرب. وليست هناك مبررات لافتراض أن من شأن المعلومات الجديدة، في سياق كهذا، تغيير الإيمان. وقد جرى دمج الموقف المعادي للمسلمين في الإيمان المسيحي وأصبح أشبه ما يكون بمبدأ من مبادىء الإيمان. وبالنظر إلى محورية "العدو" المسلم في تكوين العالم المسيحي آنذاك، فلم تكن هناك إمكانية تذكر لرؤية العالم الإسلامي بأي شكل "موضوعي". وبما أن الصورة المعادية للعالم الإسلامي لم تكن مستندة إلى معارف عن المسلمين، فإنها لم تتأثر بتزايدات في المعرفة.

واسمحوا لي الآن أن أرجع إلى بطرس المبجل نفسه وإلى جهوده الرامية إلى تقديم معلومات عن الإسلام. لم يكن بطرس استثناءً بين معاصريه فيما يتعلق بانعدام الفضول المعرفي حيال العالم الإسلامي. فهو لم يهتم إلاّ بتلك الجوانب من الثقافة الإسلامية التي اعتبرها مهمة بالنسبة لدفاعه عن المسيحية. وبعد أن كان قد قرأ الترجمات التي كان قد كلف آخرين بإجرائها، اعترف بأنه غريب عن عادات المسلمين وحياتهم. ولم يقدم أي انطباع بأنه قد اعتبر هذا الجهل عيباً. وقد أسهب في الحديث عما صورته المخيلة الغربية على أنه انحلال جنسي لدى المسلمين(١٤٤)، إذ كان ذلك حجة جاهزة ضد الإسلام. إلاّ أنه بما أنه كان يريد دحض العقيدة الدينية الإسلامية، فقد كان بحاجة إلى معرفة شيء عما يرغب في دحضه. وعندما يتوافر لديه قدر من المعارف، فسوف يكون بالإمكان تحقيق هدفه بشكل أكثر كفاءة. والحق إن آراء بطرس في الإسلام كانت أدق من تلك الذائعة عموماً بين صفوف الجماعة المسيحية الغربية، وذلك بفضل تمكنه من قراءة الترجمات التي دفع ثمنها(١٤٥). وكان الجهل بالإسلام عميقاً إلى أبعد حد بحيث إن "أي رصد حتى ولو كان محدود المعلومات" كان يمثل كسباً(١٤٦). إلاّ أنه حتى مع احتمال أن آراء بطرس في الإسلام كانت متقدمة، فإن الإسلام قد ظل بالنسبة له ديانة معادية.

والكلمات التي غالباً ما جرى الاستشهاد بها على أنها تمثل ابتعاداً عن العداوة المسيحية اللاتينية حيال الإسلام هي كلمات بطرس المبجل الاستهلالية للجزء الأول من كتابه *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum* (كتاب

ضد الشيع أو الهرطقة الساراسانية)، وهو بحث سجالي موجه إلى قارئ مسلم. "من المدعو بطرس، وهو فرنسي جنسيةً ومسيحيّ ديانةً ورئيس لمن يسمون بالرهبان مهنةً، إلى العرب، أبناء إسماعيل، الذين يتبعون شريعة من يسمى *Mahometh* [محمداً]. قد يبدو غريباً، وربما كان غريباً بالفعل أن أقوم، وأنا رجل بعيد جداً عنكم مكاناً، وأتكلم لغة مختلفة، ولي حال عيش منفصلة عن حال عيشكم، وغريب عن عاداتكم وحياتكم، بالكتابة من أقصى أرجاء الغرب إلى أناس يسكنون أراضي الشرق والجنوب، وأن أهاجم، بكلامي، أولئك الذين لم أرهم قط وربما لن أراهم أبداً. لكنني لا أهاجمكم، مثلما يفعل بعضنا غالباً، بالسلاح، وإنما بالكلمات؛ ليس بالقوة، وإنما بالعقل؛ ليس كارهاً وإنما محباً"(١٤٧). وقد أوضح بطرس أن كلاً من الإيمان المسيحي والعقل البشري يأمرانه بحب المسلمين. وهو يحبهم لكونه منصاعاً للأمر الإلهي وللطبيعة البشرية المزودة بالعقل "المعروف عنه أنه يحب شبيهه"، و"محباً لكم، أكتب إليكم؛ وإذ أكتب إليكم، أدعوكم إلى خلاص نفوسكم"(١٤٨).

وما يعترض سبيل خلاص نفوس المسلمين هو كونهم مسلمين. وقد ذهب بطرس إلى أن "عناد الخرافة" (أي ديانتهم) هو الذي دفع المسلمين إلى رفض سماع أي شيء ضد شرائعهم وعاداتهم. لكن مثل هذا الرفض إنما يتعارض مع الطبيعة البشرية العاقلة التي لا تريد "ما يخدعها في الأمور الزمنية" أو "اعتبار أشياء أكيدة غير مؤكدة أو اعتبار أشياء غير مؤكدة أكيدة"(١٤٩). وهذا المطلب إنما يلقي بالشك على محمد؛ فهو لو كان واثقاً من صدق شريعته، فلماذا جَرَّمَ على أتباعه مناقشتها؟ وإذا كان لم يحز هذه الثقة، فلماذا كتب أشياء لا يمكن لأتباعه الدفاع عنها(١٥٠)؟ والحال أن المناقشة العقلانية بين المسيحيين والمسلمين، والتي كانت مناقشة بطرس المبجل أول مثال لها، قد اعتزمت منذ البداية إثبات أن الإسلام مناف للعقل(١٥١). فلأن الرب قد منح البشر عقلاً، فإن الدين الذي لا يمكنه الصمود لامتحان العقل لا يمكن أن يكون ديناً صادقاً. ولأن المسلمين يتبنون معتقدات لا يمكنهم الدفاع عنها دفاعاً عقلانياً، فإنهم ليسوا عقلانيين (أو لا عقل لهم). وبالنسبة لبطرس المبجل ومفكرين مسيحيين آخرين

من ذلك العصر، فمن المؤكد أن العقل لم يكن يمثل "أي شيء علماني بالمعنى الإلحادي الحديث للمصطلح". فالعقل ليس من شأنه سوى "أن يفتح أعينهم على طريق آخر إلى المقدس غير طريق الإيمان المجرَّب والمختبر". وإذا ما أحسن استخدام العقل، فإنه لا يمكنه إلا أن يخدم الإيمان(١٥٢). وهذا العقل الذي قاد المسيحي - وكان لابد له أن يقوده - إلى حيث كان الإيمان قد قاده بالفعل، لابد له أيضاً من أن يجر الكافر (الذي يظهر هنا بوصفه الـ *insipiens*، الأحمق)(١٥٣) إلى الدين الحق. هذا إذا كان يريد أن يكون عاقلاً.

وقد اتهم بطرس المسلمين باللجوء إلى العنف لأن العقل ليس في صفهم؛ فمحمد لم يعتمد على العقل وإنما على السلاح، وبدلاً من أن يقدم إجابة إلى أولئك الذين كانوا يسألونه، كان يلجأ *Furiosorum more* [على نحو مسعور] إلى الحجارة والعصي والسيوف(١٥٤). ومنذ ذلك الحين والمسلمون، إخلاصاً منهم لشريعته، يخنقون النقاش بالحجارة والسيوف وبغير ذلك من الأدوات القاتلة(١٥٥). وبالنظر إلى خطورة الحملات الصليبية - وهي هجوم مسيحي مسلح على المسلمين - في زمن بطرس نفسه، فمن المؤكد أن هذا الاتهام كان اتهاماً غريباً بالفعل. لكن بطرس لم تهتز له شعرة. فقد أعلن باعتزاز لجمهوره المسلم المتوقع أنه قد اختار مهاجمة أولئك الذين يتبعون شريعة محمد بالكلمات وليس بالسلاح. وكإدعاء سجالي، فإن اعتماده المعلن على العقل وحده إنما يستحق الإعجاب. لكن فكرة السجال المسيحي ضد الإسلام كما طرحها بطرس المبجل - وآخرون جاءوا بعده - إنما تعد إشكالية في الصميم.

فمحاورة بطرس بين المسيحيين والمسلمين كانت محاورة وهمية، تتميز بـ "انعدام أكيد للواقع"(١٥٦). وكونه قد كتب باللاتينية ولم يرتب لترجمة دحضه للإسلام على أمل الوصول إلى قراء مسلمين إنما يعد أمراً بليغ الدلالة وإن كان مرتهناً بالظروف. فالشيء الأكثر أهمية هو أنه، شأن معظم المساجلين في العصر الوسيط، لم يفكر في إمكانية أن المسلمين قد لا يتأثرون بحججه. وبما يتماشى مع المساجلات المسيحية المناوئة للإسلام - وكذلك المناوئة لليهود - كان بطرس يتحدث إلى مسلم من صنع خياله هو، وهو مسلم لا يوجه البتة أية

اعتراضات على ما يقال ضده وضد ديانته. و"يبدو أن لاتين العصر الوسيط يدافعون دائماً عن أطروحة علنية أمام محكّمين متواطئين، محكّمين تم التأكد سلفاً من موافقتهم. وهكذا نكون بإزاء كابوس مقلوب: فالخصم هو الذي لا يمكنه الإجابة، إلاّ بكلمات توضع [من جانب الآخرين] في فمه"(١٥٧). وفي هذا السجال العقلاني، كان الخصم غائباً. إلاّ أن من الصعب تصديق أن بطرس المبجل كان يقصد حقاً الوصول إلى جمهور مسلم؛ إذ يبدو أن الأرجح هو أنه كان يقوم، في واقع الأمر، بإقناع المقتنعين بالفعل. وأنا أذهب إلى أن سجالاته المضادة للإسلام كانت موجهة إلى اخوته المسيحيين.

وتجدر ملاحظة أن فكرة بطرس عن استخدام الكلمة، بدلاً من السلاح، ضد المسلمين لم تكن خالية كليةً من العنف. فكلماته قد استخدمت كسيوف وصورته الذهنية عن موقف سلمي حيال المسلمين كانت صورة قتالية بالأحرى. وقد رغب بطرس المبجل في دحض العقيدة الإسلامية والذود عن المسيحية المقدسة "بحمية". وكان قد انتظر "وقتاً طويلاً" أن يحدث ذلك، لكن أحداً لم يفتح فمه. ولذا فقد قرر بطرس أن يرفع عقيرته هو(١٥٨). والحال أن بطرس من پواتييه، كاتبه العدلي، قد أشاد برئيس الدير باعتباره الرجل الوحيد في عصره الذي "يذبح بسيف الكلمة المقدسة أعدى أعداء المسيحية المقدسة الثلاثة": اليهود والهراطقة والساراسان(١٥٩). وكانت كلمات الإشادة هذه تعبيراً عن فكرة بطرس المبجل عن الحوار بين الأديان. وفي رسالة تعلن إنجاز الترجمات من العربية، حث بطرس برنار من كليرڤو على الكتابة ضد العقيدة الإسلامية: "حتى نكافح وندمر وندوس بكل دراسة، عبر الكلمة والكتابة، على جميع المعارف التي ترفع رأسها في وجه سمو الرب،"(١٦٠). والحال أن الكلمات التي كانت بديلاً عن السلاح في مخاطبة بطرس للقارئ المسلم المتخيل **للكتاب ضد الشيع**(١٦١)، قد برزت - عندما كتب بطرس إلى برنار - بوصفها "عتاداً" و"أسلحة مسيحية"(١٦٢). والواقع أن *armarium* بطرس - أي "مكتبت" ـه من الكتب المترجمة عن العربية - كانت *armamentarium* [ترسانة أسلحة].

ويبدو أن ما كان يجب مهاجمته بهذه الأسلحة كان يستحق الدمار. وعندما

كان بطرس يتحدث إلى المسيحيين بشكل مباشر - متحرراً من القيد النادر، الجدير بالثناء، والذي فرضه في الكتاب ضد الشيع على الذم - كان يصدر حكماً قاسياً على الإسلام. وإذا كان كتابه قد تميز بدقة في عرض العقائد تفوق دقة معظم الكتابات، وإذا كان أول مساجل مسيحي يستشهد بمصادر قرآنية (وتلمودية)(١٦٣)، فإنه لم يحد عن رأي اللاتين المشترك في الدين الإسلامي لا في النبرة ولا في القصد. والحال أن موقفه حيال المسلمين في الأعمال التي لم تكن موجهة إليهم كان "تقليدياً بشكل يدعو إلى العجب"(١٦٤). فشأنه شأن معاصريه ميلاً إلى السلم، أيد بطرس المبجل الـ *ceterum censeo* المسيحي اللاتيني. فكما كان القاضي الروماني كاتو ينهي خطبه عادة بالنداء الداعي إلى ضرورة سحق ومحو قرطاجنة (*Ceterum censeo Carthaginem esse delendam*)، كان خطباء العالم المسيحي اللاتيني، بصرف النظر عن أي شيء آخر يحتمل أنهم قد قالوه، ينهون خطبهم بالمناداة بالقضاء على المسلمين. ومن وجهة نظر بطرس، كانت مثل هذه المناداة مفهومة بما يكفي، فإذا كان الإسلام (إن اقتصرنا على إيراد القليل من النعوت) هو "العقيدة العصبوية غير المقدسة"، وإذا كان طاعوناً، وخطة إبليسية وأكثر الترهات جنوناً؛ وإذا كان القرآن "وحياً شيطانياً" فبركه محمد "بشكل أخرق"؛ وإذا كان محمد "إنساناً شائناً" ورجلاً بهيمياً، تملكه الشيطان، رجلاً تكلم الشيطان من خلاله، كذاباً سمم "بسم قاتل" الشعب العربي الذي لم يكن يعرف الرب(١٦٥)؛ إذا كان كل ذلك كذلك، فمن المؤكد أن من المستحيل التسامح مع الدين الإسلامي.

وهنا وهناك، وصف بطرس المسلمين بأنهم ضحايا خطة إبليسية تم تنفيذها عبر نبيهم الزائف. إن "محمداً الحقير جداً والشرير جداً هو الذي وجههم وهو، بإنكاره كل أسرار الدين المسيحي *[pietatis]* التي يتم تخليص نفوس البشر عن طريقها خاصة، (هو) الذي قاد نحو ثلث الجنس البشري، عبر حكم إلهي لم نؤت به علماً، وعبر حكايات مخبولة - مجنونة لم يُسمع بمثلها من قبل، إلى الشيطان وإلى الموت الأبدي"(١٦٦). وقد ردد صدى هذا الإشفاق الإنسانوي روبير من كيتّون، مترجم القرآن، الذي كان الإسلام بالنسبة له "شيئاً فاسداً وساماً" لا يفيد

ولا يكون مناسباً إلاّ في "المساس به وليس في التمسك به". لكن روبير نأى بنفسه عن أولئك القساوسة المسيحيين الذين استولت عليهم الكراهية إلى درجة إعلان أن تحويل المسلمين إلى اعتناق المسيحية ليس هو نفسه مستحباً. وقد أعرب عن أسفه لترك المسلمين، "شريحة" الرب "الجميلة من الجنس البشري"، "مقيدين بأغلال الظُّلّمَة"(١٦٧).

على أن تعاطفات الإنسانيين تبلغ حدودها عندما تواجه شيئاً يجري فهمه على أنه لا إنساني بشكل سافر، كالرفض "العنيد" لإتّباع العقل، في حين أن إتباع العقل هو الخاصية التي تجعل الناس بشراً. وبالنسبة للمسيحي الذي يستخدم عقله، فإن "إتّباع العقل" إنما يعني قبول المسيحية. والامتناع عن قبول الأسباب، التي يقدمها المجادل المسيحي، لصدق المسيحية لا يعني البتة أن تلك الأسباب قد تكون غير مقنعة. فالعيب هو دوماً عيب من لا يؤمن. ففي ضوء الحجج المقدمة إليه، كان بوسعه أن يؤمن لو كان يرغب في ذلك - أي لو كان عقلانياً(١٦٨). وفشله في الاقتناع هو فشل له ككائن عقلاني ومن ثم ككائن إنساني. والحال أن العقل الذي صار مسيحياً كان آلية استبعادية: فأولئك الذين لا يرغبون في قبول العقيدة المسيحية قد جرى اعتبارهم رافضين للعقل ومن ثم منكرين لإنسانيتهم هم. وبهذه الصفة، فإن "تصورات القرن الثاني عشر عما كان معقولاً وما لم يكن كان لها أثرها المقيم على التصورات الأوروبية عن ماهية الإنساني بالفعل"(١٦٩).

والحال أن حكم بطرس المبجل النهائي على المسلمين قد هجر تصويره المشفق لهم على أنهم ضحايا لاحتيال محمد. فبما أنهم لم يصغوا لإملاءات العقل ورفضوا اعتناق الدين المسيحي الحق، فإنهم ليسوا فقط "الشعب البربري"، بل إنهم أيضاً "أكثر الأجناس شراً"(١٧٠). ولابد من محاربتهم، ومحاربة "أعداء صليب المسيح" هؤلاء إنما تمثل خوض حرب ضد الشيطان، أمير هذا العالم(١٧١). أمّا لماذا يجب محاربتهم بـ "الكلمات" أيضاً فهو ما لم يكن واضحاً تماماً.

وبالنسبة لبطرس، كان الإسلام ذروة الهرطقات المسيحية. وفي رسالة إلى برنار من كليرفو، وصف رئيس دير كلوني العقيدة الإسلامية بأنها "خطأ الأخطاء الأول" و"حثالة جميع الهرطقات التي نمت فيها معاً جميع فلول العقيدة

الشيطانية والتي ظهرت منذ مستهل مجيء المخلّص"(١٧٢). وهذا الرأي تقاسمه على الأقل واحد من المترجمين الذين استأجرهم. فبالنسبة لروبير من كيتّون، كان الإسلام "أخطر الهرطقات"(١٧٣). كما تحدث بطرس عن انتشار الإسلام. ووصف كيف أن "السّعار المحمدي" قد أفسد في البداية كل آسيا تقريباً، ثم تمكن من خلال الغزو العنيف – *non miti ratione, sed uiolenta incursione* – من إخضاع مصر وليبيا وكل افريقيا" وتغلغل أخيراً في إسبانيا، ومن ثم فإنه لم يترك أوروبا نفسها خالصة كلها للمسيحيين(١٧٤). لكن توسع السلطة الزمنية الإسلامية لم يكن الشاغل الرئيسي لبطرس المبجل. فما اعتبره تهديداً للمسيحية ومن ثم أراد مهاجمته بسيف الروح هو الإسلام من حيث هو هرطقة: "وما هي الهرطقة، آه أيها القارىء، التي آذت إلى اليوم كنيسة الرب كل هذا الأذى؟ وما هو الزيغ الذي أربك إلى اليوم الجمهورية المسيحية كل هذا الإرباك؟ وما الذي اقتحم حدودها كل هذا الاقتحام؟ وما الذي زاد عدد الملعونين بمثل هذا الحشد الغفير من الضائعين؟"(١٧٥).

وقد شعر بطرس بالصدمة لغياب السجالات المناوئة للإسلام. وتساءل بنبرة خطابية ما إذا كان اللسان المسيحي "الذي لم يدع لأية هراطقة (أو حتى لأتفه) هرطقة قائمة، سوف يسرف، لتراخيه، في إهمال هذه الضلالة الأكبر بين جميع الضلالات؟"(١٧٦). فمن الضروري للمؤمنين أن يحاربوا كل هرطقة أياً كانت؛ وأن يدحضوا كل "خطأ"، وأن يرصدوا (وإن إمكن، أن يُقَوِّموا) "كل ما هو خبيث ومناف لبديهة *[intellectus]* الإيمان"(١٧٧). لكن بطرس لم يرصد بين إخوته المسيحيين سوى الجهل وانعدام الحمية: "لأن الشعوب الناطقة باللاتينية، بالأخص شعوب الأزمنة القريبة، وقد فقدت حميتها القديمة... لم تعرف مختلف لغات الرسل الرائعين السابقين، وإنما مجرد اللغة الأم التي نشأت فيها، ومن ثم لم يتسن لها معرفة جسامة هذا الخطأ *[الإسلام]* أو، ترتيباً على ذلك، مواجهته بأية مقاومة". وبعد هذا الكلام، الذي يلمح إلى ما جاء في المزامير، المزمور ٣٨ - ٤ (٣٩ - ٤)، واصل القول: "لقد انتابني السخط لأن اللاتين لم يعرفوا سبب مثل هذا الضياع، ومن جراء هذا الجهل، لم يكن بالإمكان أن يتحركوا مبدين أية

مقاومة، إذ لم يكن هناك مَنْ رَدّ [على الإسلام] لأنه لم يكن هناك ببساطة من يعرف [شيئاً عنه]."(١٧٨).

وكان بطرس يريد أن يعرف ويريد لإخوته المسيحيين أن يعرفوا. ولكن هل كان الأمل في "تقويم" المسلمين هو الذي دفعه فعلاً إلى جمع معلومات عن الإسلام؟ لا يبدو أنه قد تصور أن المعارف التي حازها للتوّ سوف تساعد على تحويل المسلمين إلى اعتناق المسيحية. وقد أعرب عن شكوكه عندما شرع في الرد على الاعتراضات المتخيلة على مشروعه. والواقع أن دحضاً باللاتينية لـ "خطأ" المسلمين "المؤسف" إنما يبدو إضاعة للوقت بالفعل. وحتى لو كُتب بأحرف عربية" بـ "تلك اللغة الغريبة"، فليس من شأنه في أفضل الأحوال إلاّ أن يساعد مجرد "بعض" المسلمين الذين قد يرغب الرب في إنقاذهم. ومن المؤكد أن بطرس قد آمن بتفوق الدين المسيحي، لكن أفكاره عن إمكانية تحويل المسلمين إلى اعتناق المسيحية لم تكن مزهوة. وقد أوضح *apologia pro domo sua* [دفاعه عن ديانته] من حيث الجوهر أن من الأسباب القاهرة لسجاله ضد الإسلام خدمة المسيحيين. وقد قال إن دحضه للعقيدة الإسلامية قد "يكون ترياقاً ضد الأفكار غير المعلنة لدى بعضنا، وهي أفكار قد تجر إلى العار أولئك الذين يعتقدون أن هناك شيئاً من التقوى بين صفوف غير الأتقياء ويتصورون أن هناك شيئاً من الحق بين صفوف خدم الزيف"(١٧٩). وقد وافق روبير من كيتّون على ذلك. فقد ذهب إلى أن "من الأمور الخبيثة بشكل واضح أن زهرة هذه العقيدة العصبوية الضالة، والتي تشكل غطاءً لعقرب، لا تستلفت انتباه، وتقضي بالخديعة على كهنة شريعة الدين المسيحي، وهم وحدهم الذين يمكن أن تُقَدَّم إليهم الشريعة في الحقيقة وبصورة مطلقة. وهذا أمر، ويالأسف، غالباً ما شهدناه بالفعل"(١٨٠).

وهذا التفسير - إن لم يكن التبرير - للحاجة إلى دراسة الإسلام إنما يبدو أنه التفسير الأصدق. إذ يبدو بالفعل أن الهدف البعيد من وراء كتاب بطرس ضد الشيع هو تعزيز المقاومة المسيحية للعقيدة الإسلامية لا تنظيم برنامج تبشيري(١٨١). إلاّ أنه بالنظر إلى الواقع التاريخي، فإن الحاجة إلى حماية

المسيحيين من العقيدة الإسلامية لم تكن ملحة جداً بالفعل. وإذا افترضنا للحظة أن الإسلام كان هرطقة - مع أن بطرس المبجل نفسه قد تذبذب أحياناً حيال ما إذا كان المسلمين هراطقة أم وثنيين(١٨٢) - فإنه كان هرطقة "لم تتميز البتة بأبسط جاذبية في أوروبا"(١٨٣)، وفي زمن بطرس نفسه، كانت حالات تحول المسيحيين إلى اعتناق الإسلام في المناطق التي كانت الجماعة المسيحية تتاخم فيها ممالك إسلامية حالات لم تكن البتة غزيرة بما يكفي لاستثارة شعور بالخطر على استقامة المسيحية اللاتينية. إلاّ أنه لا يمكن مع ذلك استسهال استبعاد شعور بطرس بأن دحضاً للإسلام قد يساعد في مد يد العون والمساعدة إلى "الضعفاء في الكنيسة *[infirmis ecclesiae]*، والذين قد يميلون إلى التجاوب مع غواية الشر"(١٨٤).

وفي تأملات بطرس المبجل حول مواجهة ميول المسيحيين السرية إلى الهرطقة، وفي قلق روبير من كيتّون من أن الإسلام قد يغوي "كهنة شريعة الدين المسيحي"، إنما نجد أن الحوار مع المسلمين يتكشف عن مونولوج مسيحي. فيوتوبيا تحويل المسلمين إلى اعتناق المسيحية تتحول إلى يوتوبيا عكسية قوامها الحيلولة دون سقوط المسيحيين في الهرطقة. ومن ناحية، يمكن اعتبار فكرة إلحاق الهزيمة بالإسلام عبر الحجاج العقلاني تعبيراً عن ثقة المسيحيين اللاتين الجديدة بالعقل - العقل الذي صار مسيحياً - والتي جاءت في أعقاب الحملة الصليبية الأولى الناجحة. ومن الناحية الأخرى، فإن الخصم المسلم في المساجلة المناوئة للإسلام كان من خلق الخيال إلى أبعد حد بحيث يصعب علينا تجنب الظن بأن المخاطَبَ الفعلي الذي يتحدث إليه المساجلون المسيحيون هو النفس المسيحية غير المطمئنة. فالعدو المحتمل لم يكن في الخارج بقدر ما كان في الداخل. أمّا المسلم فقد جرى استخدامه - أو إساءة استخدامه - حتى يتسنى للمسيحي مخاطبة نفسه.

وعندما تعلق الأمر بالتعامل مع مسلمين لهم وجود واقعي - خلافاً للمسلم المتخيَّل في حوار بطرس مع إخوته المسيحيين هو - وافق بطرس المبجل على استخدام السيف المادي. فإعلانه أنه اختار محاربة أبناء إسماعيل بالكلمات

وليس بالسلاح لا يجب فهمه على أنه تنصلٌ من الصليبيين. ودراسته للإسلام لم تفصله عن الحرب الصليبية كما لم تدفعه إلى "الاكتفاء بمجرد التأييد اللفظي لها". على العكس، فعلى مدار حياته كلها، كان "متعاطفاً بشكل منسجم مع الحرب الصليبية"(١٨٥). وكان يود إلحاق الدمار بالساراسان. وقد امتدح المسيحيين المخلصين للحرب الصليبية، كسيجورد، ملك النرويج وروچيه، ملك صقلية، الذي تسنى لكنيسة الرب أن تفوز من خلال جسارته بكثير من "أراضي أعداء الرب، أي أراضي الساراسان". وقد حث روچيه على عقد الصلح مع كونراد الثالث، ملك ألمانيا، حتى يتسنى له إعلان الحرب على اليونانيين /الروم/ (لمعاقبتهم على "الغدر الأكثر خبثاً والذي لم يُسمع بمثله من قبل والذي يدعو إلى الحزن والذي طال... حُجَّاجنا"، أي طال المشاركين في الحملة الصليبية الثانية) ولتوسيع كنيسة الرب بمحاربة الساراسان(١٨٦). وقد أعرب عن احترامه للهيكليين. "الرهبان أهل الفضيلة والجنود أهل العزيمة" - مشيداً بقتالهم الدؤوب ضد "جيوش" الساراسان "الجهنمية"(١٨٧). وكان تواقاً إلى مرافقة "جيش الملك السرمدي" الصليبي، واللحاق بملك أورشليم، والسيف في يده. وبما أن عهد الرهبنة يمنعه من عمل ذلك، فإن مساعدته للملك الصليبي تقتصر على الدعاء وتقديم النصيحة. وكان يرغب في أن "يحكم" الملك "بجبروت حديدي أعداء صليب المسيح وأعداء الاسم المسيحي، الأتراك...، والساراسان والفرس والعرب وأي برابرة يعترضون على خلاص نفوسهم هم...، وأن يقضي عليهم بيد يُمنى قوية، كما لو كانوا مركباً من الصلصال"(١٨٨).

وإلى جانب كتابة الرسائل والدعاء، شارك بطرس المبجل في التحضير للحملة الصليبية الثانية، وبعد نهايتها الكارثية، ساند الجهود الرامية إلى شن حملة جديدة(١٨٩). فالحرب الصليبية، ببساطة، كانت على رأس جدول الأعمال. وقد كتب رئيس دير كلوني إلى برنار من كليرفو: "من ذا الذي لن يستجيب لندائها، لو أن تلك الأرض المقدسة، التي تم انتزاعها من نير الأشرار عبر مجهود آبائنا، وبإراقة الكثير جداً من الدماء المسيحية في زمن غير بعيد، لو أنها جرى إخضاعها مرة أخرى، عن طريق الصدفة، للأشرار وللمارقين؟"(١٩٠). وبينما كان

يدعو إلى الصليب، حث على تطهير القبر المقدس من رجس الكفار بسيوف مؤمنة(١٩١). فليس هناك ما هو أعظم من الحرب الصليبية؛ فالحرب الصليبية هي الـ *omnium maxima* [منتهى العَظَمة]. "لأنه أليس أعظم الأمور الحرص والتأكد من عدم رمي الأرض المقدسة للكلاب؟ حتى لا تطأ أقدام الأشرار مرة أخرى الأماكن التي وطأتها قدما ذلك الذي جاء بالخلاص إلى قلب الأرض؟ وحتى لا يكون مصير أورشليم العظيمة، التي قدسها الأنبياء والرسل وفادى الجميع نفسه، وحتى لا يكون مصير أنطاكية، تلك الحاضرة الشريفة لسوريا كلها، هو الخضوع مرة أخرى للمارقين وللأشرار؟"(١٩٢).

وبالنسبة لبطرس المبجل ـ كما بالنسبة لبرنار من كليرفو ـ كانت الحرب الصليبية شيئاً سامياً وروحياً. وكانت روحانية بطرس الصليبية ـ كروحانية برنار الصليبية ـ متمحورة حول القبر المقدس(١٩٣). وكانت دعوة بطرس إلى تطهير الأماكن المقدسة تعبيراً عن هذه الروحانية. وفي رأيه، كان الانضمام إلى "جيش الرب الحي"(١٩٤) يوفر للمسيحيين فرصة ممتازة للتطهر الروحي: فتطهير الأرض المقدسة كان سبيلاً إلى التطهر من خطاياهم. وكانت الحرب الصليبية "قبل كل شيء هبة من الرب، وفرصة للبشر لكي يستعيدوا شيئاً من صورة الرب في داخلهم"(١٩٥). وهي كانت هبة، بالأخص، لأولئك الذين اقترفوا جرائم ضد إخوتهم المسيحيين: "وهكذا فإن رحلة شافية كهذه للخاطئين التائبين قد أنقذت الآن ومنذ خمسين سنة، كما يليق بنا الإيمان بذلك، آلافاً لا حصر لها من الحجاج من الجحيم وأعادتهم إلى السماء"(١٩٦).

ولا يبدو أن بطرس المبجل قد فكر كثيراً في الآثار المادية لهذه الحرب الروحية. وقد حذر في إحدى المناسبات من أن "الرب لا يريد القتل العمد أو المذبحة السافرة". لكن ذلك كان إشارة إلى اضطهاد اليهود، وليس إلى الحرب الصليبية(١٩٧). وكانت آراء بطرس، كآراء برنار، متماشية مع تعليمات البابا أوجينيوس إلى الصليبيين (كما سجلها أودو من دويل): "زيارة القبر المقدس ومحو خطايانا بدم الكفار أو بتحويلهم إلى اعتناق المسيحية"(١٩٨). وأياً ما كان رأي المرء في دراسة بطرس للإسلام، فإنه قد كان داعية صليبياً تقليدياً.

لكن دراسته كانت تنطوي على إمكانات جسيمة. فمع أن بطرس لم يطوِّر النتائج الحقوقية المترتبة على أطروحته عن الهرطقة الإسلامية، إلا أن وصفه للمسلمين بأنهم هراطقة قد وضعهم تحت الولاية الحقوقية المسيحية وقدَّمَ المشروعية لخوض الحرب ضدهم. وكانت أفكاره عن تحويل المسلمين إلى اعتناق المسيحية خليطاً من الزهو والاستكانة. فقد جرت تنحيتهم جانباً لأن إمكانيات كسب السجال المناوىء للإسلام عدداً مهماً من المسلمين قد بدت لبطرس جد واهية. إلاً أنه لو كان قد جرى مد هذه الأفكار على استقامتها بحيث تصل إلى نتيجتها المنطقية ولو كان جرى تطبيقها، لَقَدَّمَتْ للحرب الصليبية هدفاً كان يعوزها، بما يساعد على علاج عيبها الرئيسي(١٩٩). فالنضال العسكري من أجل الإبادة المادية لـ "أعداء الصليب"، كان سيجد استكمالاً له في نضال روحي ضد الدين الزائف. وكان من شأن النتيجة أن تكون حرباً صليبية ناجزة، حرباً كليةً، تقهر ليس فقط ممتلكات المسلمين الدنيوية وإنما أيضاً ممتلكاتهم غير الدنيوية، فتكون إخضاعاً لأرواحهم كما لأجسادهم.

امتحان النار: القديس فرنسيس من أسّيزي

لم يكن لآراء بطرس المبجل - وهي أول محاولة منهجية لدحض العقيدة الإسلامية في اللاتينية - غير أثر مباشر طفيف على المساجلات التالية المناوئة للإسلام(٢٠٠). ومن المرجح أن **الكتاب ضد الشيع أو الهرطقات الإسلامية و** *Summa totius haeresis Saracenorum* **[خلاصة جميع الهرطقات الإسلامية]** قد اعتمد عليهما الأكويني في كتابه *Summa contra gentiles* **[خلاصة ضد الوثنيين]**(٢٠١)، واعتمد عليهما بعد ذلك بوقت أطول نيكولاس من كيز(٢٠٢). لكن دراسة بطرس المبكرة للإسلام، بوجه عام، "لم تنتج ما يزيد كثيراً عن أدب محدود التوزيع لمثقفين مسيحيين محدودين"(٢٠٣). إلاّ أن هذا السجال المبكر المناوىء للإسلام يقدم لنا فكرة عن تجليات المنطق الداعم لخوض نضال ضد الإسلام على كل المستويات. وما أن تجسدت فكرة المساجلين عن تحويل المسلمين إلى اعتناق المسيحية في نشاط تبشيري، فإن الحملة الصليبية والتبشير

ـ اللذين غالباً ما يدعو إليهما في آن واحد الشخص الواحد ـ قد أصبحا متكاملين فيما بينهما. والحال أن "امتداح السلم"(٢٠٤) من جانب بطرس المبجل والمبشرين فيما بعد كان أكثر من متماش مع الحرب الصليبية. فالتعارض بين الاثنين كان مصطنعاً، وكان بالإمكان دعمُ عمل المبشرين دعماً سلساً بعمل الجيوش(٢٠٥).

والحال أن النظرة التي تذهب إلى أنَّ بروز التبشير قد توافق مع أفول الحماسة الصليبية إنما تعتبر الآن واحداً من الأخطاء الرئيسية للمؤرخين الأوائل لأواخر العصور الوسطى(٢٠٦). ويندرج القديس فرنسيس من أسّيزي تماماً في هذه النظرة الخاطئة إلى التاريخ. وقد أصبحت حياة القديس أسطورة، منذ زمن بعيد. ولأن كتابات فرنسيس قليلة، فقد صارت شخصيته أكثر فتنة. وكان صانعاً للسلام بأسلوب إنجيل متى الذي توحد معه. وقد كتب فرنسيس: "**طوبى لصانعي السلام. لأنهم أبناء الرب يُدْعَوْنَ** (متى ٥ ـ ٩). إنهم صانعون للسلام حقاً بوسعهم الحفاظ على راحة بالهم وقلبهم محبةً لربنا يسوع المسيح، بالرغم من كل ما يكابدونه في هذا العالم"(٢٠٧). وقد وُصِفَ بأنه "ممارس للسلام" ظهرت عنده فكرة السلام في شكلها الأكثر تأثيراً والأكثر فتنة(٢٠٨). كما وُصِفَتْ جماعة الفرنسيسكان بأنها "أعظم فعل سلمي جرى القيام به إلى الآن" بينما وُصِفَ مسعى الفرنسيسكان، أتباعه، بأنه "أسمى مثل سلمي أعلى جرى إعلانه إلى الآن"(٢٠٩). أمَّا الواقع فهو أن حياة وعمل القديس فرنسيس يمثلان دليلاً نموذجياً على تكافل الحملة الصليبية والتبشير، وبهذه الصفة، فإنهما يكشفان عن تعقيدات حركة صنع السلام المسيحية.

والواقع أن موقف القديس فرنسيس من الحركة الصليبية ليس واضحاً تماماً. وقد وُصِفَ بأنه "صليبي سلامي"(٢١٠) ـ وهو وصف لا يتميز بكبير معنى ما أن نعرف أن الصليبيين كانوا كلهم محاربين من أجل السلم وأن الحركة الصليبية كانت *opus pacis* [عملاً سلمياً](٢١١). واندراج فرنسيس في شبابه في "حملة" البابا اينوشنتيوس الثالث "الصليبية" المناوئة للحزب الامبراطوري والتي استهدفت ماركوارد من آنفيلير(٢١٢) إنما يتميز بأهمية هامشية في فهم علاقته

بالحركة الصليبية. والشيء المهم هو أن أياً من المصادر التي تسجل حياة القديس لا ينسب إلى فرنسيس قولاً واحداً يمكن تفسيره على أنه ناقد للحركة الصليبية، كما لا يمكن العثور على أي قول كهذا في كتاباته هو(٢١٣). على العكس، فهناك مبررات لقول إن القديس فرنسيس قد تبنى المثل الأعلى الفروسي للعصر الصليبي ولم يتبرأ قط من الحملات الصليبية(٢١٤). والحال أن القديس بونافنتورا، الحبر العام السابع للفرنسيسكان، قد وصفه بـ "جندي المسيح"، وهو ما فعله أيضاً مارينو سانودو، وهو داعية صليبي في أوائل القرن الرابع عشر(٢١٥). وقد تحدث توماس من تشيلانو عن القديس فرنسيس باعتباره "جنديَ الربِّ شديدَ البأس"(٢١٦).

كما أن التأييد غير المتحفظ للحركة الصليبية كان هو القاعدة في جماعة الفرنسيسكان(٢١٧). ولم يكن ذلك التأييد مقصوراً على الكلمات. فمنذ عشرينيات القرن الثالث عشر فصاعداً، كان عبء الدعوة للحرب الصليبية وجمع الضرائب الصليبية ملقى على عاتق الفرنسيسكان والدومينيكان(٢١٨)، في حين أن الأعضاء من المرتبة الثالثة في الجماعة، أي اخوة الفرنسيسكان العلمانيين، قد حصلوا على تصريح باباوي بحمل السلاح دفاعاً عن كنيسة روما والدين المسيحي والأراضي المسيحية. لكن الفرنسيسكان أنفسهم كانوا هم أيضاً يعرفون كيف يحملون السلاح. وقد كتب جاك من فيتري، وهو معاصر لفرنسيس، أن صغار الرهبان "لا ينأون بسيوفهم عن إراقة الدماء، وهم يرحلون في شتى الاتجاهات ويعرفون كيف يتحملون الجوع، كالكلاب الضالة"(٢١٩). وبعد ذلك بأربعة قرون، سوف نجد أن الأب جوزيف، وهو راهب كبّوشي يتمتع بنفوذ سياسي كبير و"رسول للحرب الصليبية"، قد كتب أن فرنسيس اسم جرَّ الهلاك على "الترك"(٢٢٠). وقد أشاد كاتب لسيرة جوزيف بـ "أبناء القديس فرنسيس من أسّيزي" لأنهم كانوا "دائماً مستعدين إمّا للدعوة إلى الحرب المقدسة أو إلى حمل السلاح بأنفسهم ضد الكفار"(٢٢١).

وإذا جازت الثقة بحكاية قالها القديس بونافنتورا ورواها راهب صغير نجهل اسمه، فإن القديس قد وافق موافقة سافرة على الحرب الصليبية. وتدور

الحكاية حول مجادلة فرنسيس مع سلطان مصر. وقد جاء فيها أن السلطان قال إنه لو كان المسيحيون مخلصين للإنجيل (تزعم الحكاية أنه أشار إلى إنجيل متى ٥ - ٤٠)، "لما جاز لهم غزو بلادنا". وقد "أجاب فرنسيس المبارك أنه «يبدو أنك لم تقرأ إنجيل ربنا يسوع المسيح بالكامل، ففي مكان آخر نقرأ: إن كانت عينك اليمنى تعثرك فاقلعها وألقها عنك (انظر متى ٥ - ٢٩). وهنا أراد أن يعلّمنا أن أي إنسان، مهما كان عزيزاً وقريباً منّا، وحتى إن كان غالياً علينا كحبة عيننا، يجب صده ونزعه وطرده إذا كان يسعى إلى صدّنا عن الإيمان وعن حب ربنا. وهذا هو السبب في أن المسيحيين محقون عندما يغزون البلد الذي تسكنون لأنكم تسُبُّون اسم المسيح وتصدون عن عبادته كل من يمكنكم صده»"(٢٢٢).

وبصرف النظر عما قد تكون عليه هذه القصة من مجافاة للواقع، فإن القديس فرنسيس قد قابل بالفعل السلطان الكامل المصري في دمياط في عام ١٢١٩، خلال الحملة الصليبية الخامسة. ودعوة فرنسيس السلطان إلى الدين الحق سجلها كُتّاب سيرة فرنسيس الأوائل وقد جرت الإشارة إليها منذ ذلك الحين(٢٢٣). وقد أصبح اللقاء بين القديس المسيحي والحاكم المسلم أشهر جهد قام به فرنسيس من أجل صنع السلم(٢٢٤)، ومؤخراً جرى تصوير هذا الجهد على أنه "واحة سلمية في قصة الحرب المقدسة"(٢٢٥). لكنني أعتقد أن الجانب غير العادي في هذه القصة هو أن السلطان قد استقبل فرنسيس، وهو رسول غير مكلف من الجيش الغازي، "بكل آيات الاحترام والتكريم"(٢٢٦) و"أنصت إليه برحابة صدر وألَحَّ عليه بالبقاء معه مدة أطول"(٢٢٧). أمّا كلمات الكامل الوداعية لفرنسيس - "أدع لأجلي عسى أن يكشف الرب لي خير ما يرضاه من شرع ودين"(٢٢٨) - فقد جرى النظر إليها على أنها تعبير عن روحانية إسلامية سامية(٢٢٩).

وفيما يتعلق بلقاء فرنسيس مع السلطان، يجب ألاّ يغيب عن بالنا واقع أن هذا اللقاء قد دار "في وقت كانت تدور فيه معارك عظمى وقاسية مستعرة بشكل يومي بين المسيحيين والوثنيين"، في وقت شهد "حرباً ضارية بين المسيحيين والساراسان"(٢٣٠). وكان فرنسيس في مصر مع الجيش الصليبي، وقد حدثت

دعوته السلمية في وسط الحرب الصليبية. ويبدو أنه قد دعا السلطان إلى السلم؛ إلاّ أنه لم يذهب إلى دمياط ليدعو الصليبيين إلى السلم(٢٣١). وخلال بقائه مع الجيش الصليبي، لم يعبر القديس فرنسيس عن معارضته للحملة الصليبية. ويقال إنه قد "حظر الحرب، شاجباً سببها"، مرة واحدة لا غير – وذلك عندما رأى في منام أنه إذا ما دارت المعركة في يوم معين، فإنها "لن تسير على مايرام بالنسبة للمسيحيين"(٢٣٢). لقد اعترض على معركة واحدة، وليس على الحرب. وهو لم يشجب الحملة الصليبية بل كان يرغب بالأحرى في تفادي هزيمة الصليبيين.

وعندما ننظر إلى مساعي فرنسيس في عمومها، فسوف نجد أنها قد أسهمت في إضفاء طابع روحاني على الحملة الصليبية وربما جاز اعتبار هذه المساعي محاولة لجعل الحملة الصليبية شيئاً أسمى(٢٣٣). والشيء البليغ في هذا الصدد هو اللغة التي استخدمها فرنسيس والفرنسيسكان. فمفهوم **جيش المسيح** (المحوري بالنسبة للفكرة الصليبية في ذلك الوقت) قد جرى استبعاده، بينما حلت محله مصطلحات تشير إلى الخدمة، كـ *servire* و *servus*(٢٣٤). وقد سمى القديس فرنسيس وأتباعه أنفسهم **بخدم الرب**، *servi Dei*، لا جنود المسيح، بينما صور فرنسيس مهمته لدى الساراسان في صورة خدمة للرب. وكانت المهمة متممة للمثل الأعلى الفرنسيسكاني عن الحياة الرسولية. فالفرنسيسكان، الذين عاشوا في فقر وتواضع مطلقين، مانحين أنفسهم للرب دون تحفظ، قد كرسوا حيواتهم لإعلان كلمة الرب على جميع الناس من أجل خلاص أرواحهم، لأنه – كما جاء نقلاً عن فرنسيس – "لأجل الأرواح تنازَل ابن الرب الوحيد وقَبِلَ أن يُعَلَّقَ على الصليب"(٢٣٥).

وفي قلب المهمة الخلاصية المسيحية كان السلام. ففي جميع مواعظه، صلى فرنسيس أولاً لأجل السلام لأولئك الذين اجتمعوا للإنصات إليه. "لقد انكب دائماً بكل ورع وإخلاص على إعلان السلم للرجال وللنساء، لكل من صادفه وأدركه"(٢٣٦). "في مفتتح ومختتم كل موعظة كان يعلن السلام ويبشر به؛ وفي كل تحية كان يعبر عن نشدانه السلم؛ وفي كل تأمل كان يتنهد شوقاً إلى السلام

المثير للنشوة"(٢٣٧). فالسلام هو هبة الرب التي جاء بها المسيح للأرض: وقد كتب بونافينتورا "هذا هو السلام الذي أعلنه ومنحنا إياه رَبُّنا يسوع المسيح ودعا إليه مراراً وتكراراً أبونا فرنسيس". وكان هذا هو السلام الذي "وجه" فرنسيس "أقدامنا" إلى السير في طريقه(٢٣٨). والدعوة إلى السلم من خلال الكلمة ومن خلال مثال حياة المرء(٢٣٩) إنما تعني إتّباع المسيح. والعيش كصانع للسلم يعني محاكاة المسيح (*imitatio Christi*). وهذا هو السبب في أن الحركة الفرنسيسكانية قد اعتُبِرَت بعثة سلام (*pacis legatio*). إلاّ أن الحديث "بلغة محبة للسلام"(٢٤٠)، بالنسبة للفرنسيسكان، لم يكن حديثاً عن السلام في المجرد: فهو يعني الدعوة إلى المسيحية. وإذا كانوا "يسعون إلى **السلام** والرقة **مع جميع الناس**"(٢٤١)، فما ذلك **إلاّ** لأنهم قد كرسوا جهودهم لنشر الدين الحق وسعوا إلى أن يصبح جميع الناس مسيحيين كيما يتسنى فوزهم بالخلاص.

وقد ترك بونافينتورا وصفَ عليمٍ ببواطن الأمور لنشاط فرنسيس التبشيري: "بحماسته للدين، أصبح القديس فرنسيس أداة الرب المختارة. لقد ذهب إلى جميع أرجاء **العالم** بهدف نشر الإيمان"(٢٤٢). **إلاّ أنه** يبدو أن الرجل كان مدفوعاً أيضاً بدافع أكثر ذاتية، وأقل تجرداً، لدعوة الكفار إلى المسيحية. وقد كتب توماس من تشيلانو، أول كاتب لسيرة حياة فرنسيس أن فرنسيس "متوهجاً بحبه للرب... ومتقداً اتقاداً محتدماً بالرغبة في الشهادة المقدسة، كان يريد الإبحار إلى أقاليم سوريا لدعوة الساراسان والكفار إلى الدين والتكفير المسيحيين"(٢٤٣). وكان فرنسيس يفكر في الساراسان كثيراً، وقبل أن يصل إلى مصر، كان قد حاول مرتين الذهاب إليهم، **إلاّ أنه لم يوفق** في ذلك(٢٤٤). وكان "تواقاً إلى أن يقدم جسده **ذبيحة حية مقدسة مرضية عند الله** (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ١٢ - ١) في لهب الشهادة". ذلك أن "ثمرة الشهادة قد اجتذبت فؤاده إلى أبعد حد بحيث أنه كان يرغب في موت ثمين في سبيل المسيح بحمية تفوق حمية اشتهاء جميع الاستحقاقات المترتبة على اجتراح الفضائل"(٢٤٥). وعندما دعا فرنسيس السلطان إلى الدين المسيحي، كان يأمل في "أن يتم تمزيقه إرباً على هذه الدعوة"(٢٤٦). وهذا "الهدف السامي الذي يتمثل في نيل الشهادة والرغبة

الحادة في هذا الهدف" والتي جعلت القديس "سكراناً سكراً روحياً"(٢٤٧)، يمكن فهمهما على أنهما سعي إلى الكمال الروحي، بدفع محاكاة المسيح إلى نقطة اللاعودة، أي إلى موت كموت المسيح. على أن ما أدى إليه مثل هذا الانجذاب إلى الموت من الناحية العملية، كما سوف نرى حالاً، لم يكن دائماً فوق مستوى اللوم. لكننا يجب أن نلتفت أولاً إلى الفكرة الناظمة للتبشير الفرنسيسكاني.

إن الفكرة القائدة للتبشير الفرنسيسكاني إنما تجد لها صياغة واضحة في الصيغة الأولى للائحة الجمعية. ومن المعتقد أن هذه اللائحة قد صاغها فرنسيس في عام ١٢٢١، بعد عودته من مصر، وهي تعتبر عموماً تعبيراً صادقاً عن آرائه(٢٤٨). ولأنها فشلت في الحصول على الموافقة البابوية، فإنها تسمى **باللائحة غير المعتَمَدَة ببراءة باباوية** (*Regula non bullata*)، خلافاً لصيغة اللائحة المعدَّلة والتي وافق عليها البابا بعد ذلك بعامين والتي تسمى **باللائحة المعتمدة ببراءة باباوية** (*Regula bullata*). ففي اللائحة غير المعتمدة قرر فرنسيس أن الإخوة الرهبان الذين يشعرون بـ "أن الرب قد ألهمهم العمل كمبشرين بين الساراسان وغيرهم من غير المؤمنين"، والذين يحصلون على تصريح من رئيس الجماعة الرهبانية بالذهاب إلى أراضي الكفار (بعد التأكد من أهليتهم للمهمة)، "يمكنهم أن يتصرفوا بينهم (أي بين الساراسان) على المستوى الروحي بطريقتين"(٢٤٩). و"أحد هذين الطريقين هو تجنب المشاجرات أو النزاعات **والخضوع لكل ترتيب بشري من أجل الرب**(٢٥٠) وبما يشهد على واقع أنهم مسيحيون. ويتمثل الطريق الآخر في إعلان كلمة الرب جهراً، عندما يرون أن تلك مشيئة الرب، داعين المستمعين إليهم إلى الإيمان بالرب القادر على كل شيء، الآب والابن والروح القدس، خالق كل شيء، وبالابن، الفادي والمخلِّص، حتى يتسنى تعميدهم وتحويلهم إلى مسيحيين لأنه **إن كان أحد لا يولد من الماء والروح لا يقدر أن يدخل ملكوت الله** [إنجيل يوحنا ٣ – ٥]"(٢٥١).

وتظهر هنا تيمات جديدة تتصل بالحركة الصليبية: رحيل الرهبان غير المسلحين الذين يحيون على الصدقات إلى أراضي المسلمين، شاهدين على الرب في صمت بأسلوب حياتهم كرهبان، وخاصة، التوصية بخضوعهم للقانون

الإسلامي (وهي توصية مستندة إلى أمر رسولي /رسالة بطرس الرسول الأولى ٢ - ١٢/ وإن كانت تتعارض مع قوانين مجمعي لاتيران الثالث والرابع)(٢٥٢). على أن هذه التيمات الجديدة قد أضيفت إلى الأفكار الصليبية القديمة، فكانت استكمالاً بها لا بديلاً عنها(٢٥٣). ويبدو أن الكثير مما كان جديداً قد محاه الرهبان في رحلاتهم التبشيرية. وعلى سبيل المثال، فإن قواعد سلوك الإخوة الرهبان "حين يجوبون العالم" قد طالبتهم بألاَّ يكونوا "ميالين إلى المشاكسة أو المشاركة في مشاحنات بالكلمات"، بل يجب أن يكونوا "مهذبين ومسالمين وغير مدعين ودمثين ومتواضعين، يتحدثون باحترام إلى الجميع". و"ألاَّ يردوا على أي إيذاء"؛ و"أيَّ بيت دخلتموه فقولوا أولاً سلامٌ لهذا البيت /إنجيل لوقا ١٠-٥/"(٢٥٤). وقد أوصت قاعدة أخرى بأن الإخوة الرهبان يجب عليهم دوماً في تبشيرهم استخدام كلمات "مدروسة وعفيفة"، وأن "يجتهدوا في التواضع في كل مناسبة"(٢٥٥). إلاَّ أننا لو استندنا إلى سلوك المبشرين الفرنسيسكان، فسوف نجد أن هذه القواعد العامة لم يجر التمسك بها تمسكاً صارماً عندما جابوا أراضي الكفار وقاموا بالتبشير بين الساراسان. ولم تكن هناك إمكانية أكبر للتمسك بقواعد خاصة لنشاط "المبشرين بين الساراسان وغيرهم من غير المؤمنين". ولم يدخل الكثير من تلك القواعد في لائحة الجمعية التي وافق عليها البابا(٢٥٦).

والحال أن جاك من فيتري، بوصفه أسقف عكا (وقد عين في هذا المنصب في عام ١٢١٦)، كان على دراية جيدة بالوضع في الأرض المقدسة. وقد رأى أن جمعية الفرنسيسكان "تشكل خطراً لأنها لا ترسل فقط، عبر أرجاء العالم، رجال دين علماء، اثنين اثنين، بل ترسل أيضاً شباناً غير مؤهَّلين يستحسن وضعهم موضع الاختبار وإلزامهم بانضباط رهباني صارم لفترة من الزمن"(٢٥٧). ويبدو أن الرغبة في الشهادة، بالنسبة لعدد كبير من الفرنسيسكان، كانت أقوى من الحاجة إلى نشر المسيحية. وفي كتابه، *Historia Orientalis* /**التاريخ الشرقي**/، يبدأ جاك بإبلاغ قارئه أنه "حتى الساراسان" قد اعجبوا بتواضع الفرنسيسكان وبتمسكهم بالفضيلة: "وهم يستقبلونهم جد مسرورين ويقدمون إليهم كل ما يحتاجون". بل إن "الساراسان كانوا ينصتون بسرور إلى الإخوة الرهبان وهم

يقومون بالدعوة طالما كانوا يشرحون الإيمان بالمسيح وعقيدة الإنجيل". لكن چاك يخبرنا أيضاً أنه: "بمجرد ما أن تبدأ دعوتهم في الهجوم على محمد وإدانته على نحو سافر بأنه كذاب مارق، كان هؤلاء الكفار يوسعونهم ضرباً ويطردونهم من مدنهم؛ وكان من الممكن أن يلقوا حتفهم على أيديهم لولا أن الرب أنقذ أبناءه بمعجزة"(٢٥٨).

أمَّا مؤسس الجمعية فقد ذهب إلى أراضي المسلمين تواقاً إلى إراقة دمه "في سبيل نشر الإيمان بالثالوث"(٢٥٩)، لكن رغبته لم تتحقق. وكان بعض إخوته أكثر توفيقاً في سعيهم إلى الشهادة، بإسائتهم إلى الشريعة والديانة الإسلامية وصولاً إلى تحقيق هذا الهدف. وكان هؤلاء المبشرون بالإنجيل يتصورون أنفسهم أدوات بيد الرب، فهم أدوات لتحقيق خلاص المسلمين. أمَّا على المستوى العملي، فإنه يبدو أن ذرائعية أقل نبلاً قد سيطرت. فالباحث عن الشهادة قد استخدم التبشير بوصفه أقصر طريق إلى السماء؛ ذلك أنه استخدم المسلمين الذين كان من المفترض فيه أن يهديهم إلى سبيل الخلاص وصولاً إلى تحقيق خلاصه هو. وإتساقاً مع منطق التبشير، فإن مثل هذه الأنانية المقدسة قد حكمت على المسلمين بالضياع: لقد ظلوا كفاراً وأصبحوا قتلة. والحال أن هذا النهج هو نهج القديس برنار وقد جرى قلبه رأساً على عقب. فقد دعا برنار إلى قتل الكفار كسبيل إلى الخلاص؛ أمَّا هنا، فإن السبيل إلى الخلاص هو أن تلقى مصرعك. وفي الحالتين، فإن صياغة مفاهيم علاقات المسيحيين بالمسلمين قد انطوت على الموت العنيف.

وبحلول أواخر القرن الثالث عشر، كان العنف الذي استثاره المتهوسون المبشرون قد عزز الاعتقاد بأن خطراً إسلامياً مزعوماً على التبشير المسيحي قد جعل التبشير السلمي في أراضي المسلمين مستحيلاً. وفي الوقت نفسه، جرى تعزيز اعتقاد أقدم بأن المسلمين غير قابلين لهجر ديانتهم. والحق إن المصادر الفرنسيسكانية المبكرة ليست مجمعة على هذه المسألة. وقد وصف بوناڤنتورا تبشير فرنسيس في دمياط بأنه فاشل: فالورع الحقيقي لم "يتأصل في روح السلطان"، وقد "رأى" فرنسيس "أنه لا يحرز تقدماً في تحويل هؤلاء الناس إلى

الإيمان بالمسيحية"(٢٦٠). لكن قصة أخرى إنما تزعم أن فرنسيس قد نجح بالفعل في تحويل السلطان إلى الإيمان بالمسيحية، وأن السلطان "سمح له ولرفاقه، في روح من السخاء، بالذهاب إلى أي مكان وبالدعوة بحرية إلى كل ما يرغبون في الدعوة إليه في جميع أرجاء امبراطوريته"(٢٦١).

والحق إن التبشير بين الساراسان قد عانى من مشكلات ناجمة عن القوة الدافعة للتبشير: الادعاء المسيحي بعالمية الرسالة المسيحية. والحال أن الرغبة في نشر المسيحية في كل أرجاء العالم قد لقيت قوة جديدة من الحماسة الدينية الجديدة في الغرب اللاتيني، والتي كانت الحركة الفرنسيسكانية مثالاً أولاً لها. وقد تمثل تعبير رئيسي عن هذا التدين الجديد في التبشير بالإنجيل. وكانت رغبة الفرنسيسكان في إعلان كلمة الرب للساراسان جزءاً من توق أعمق إلى تحويل جميع البشر إلى اعتناق الدين الحق(٢٦٢). إلا أنه مع أن هذا التوق كان ضارياً بجذوره في أعماق المشاعر، فإن سبل تحويل الكفار إلى المسيحية كانت أحياناً أقل وضوحاً في الممارسة العملية. وقد انبثقت المشكلة لأول مرة في سياق الدعوة إلى الحملة الصليبية وكانت ترجع جزئياً إلى قصور الدعوة. وكعلاج لهذه المشكلة، شرع اللاهوتيون الباريسيون في أواخر القرن الثاني عشر في تحديد توجه جديد للدعوة إلى الصليب وفي تقديم تعليم إلى الكافة من خلال كل من الدعوة وتدريب الدعاة(٢٦٣).

وكان بوسع المبشرين في أوائل القرن الثالث عشر أن يستفيدوا من هذه التطورات في فن الدعوة. إلا أنه يبدو أن فرنسيس قد اعتمد على مواهبه وحدها. وقد زعم أن سبحانه وتعالى وحده هو الذي قال له ما الذي يجب عليه عمله. ومن المرجح أن هذا هو ما دفع چاك من ڤيتري، الذي كان واحداً من اللاهوتيين الأخلاقيين الباريسيين العاملين على إصلاح الدعوة، إلى وصف فرنسيس بأنه "رجل بسيط غير متعلم، يحبه الرب والناس"(٢٦٤). وعندما يصدر هذا الوصف عن رجل دين متعلم، فإنه لا يبدو أنه كله مديح. لكن صورة فرنسيس التي تجتذب المخيلة الشعبية إنما تقترب إلى حد بعيد من الصورة التي رسمها له چاك من ڤيتري. فهي صورة رجل مقدس بسيط يحيا وفقاً لمبادئ

الإنجيل، ويجد دافعاً قوياً إلى إعلان الخبر السعيد كل العالم وإلى اعتبار وحب جميع الناس كأصدقاء وكإخوة له. لكن مثل هذه النظرة إنما تستحق تحفظات.

فعندما تحدث فرنسيس عن "كل العالم"، كان يقصد العالم المسيحي، وهذا واضح من الدعاء الذي يختتم اللائحة غير المعتمدة ببراءة بابوية. فهنا يدعو فرنسيس "العالم كله... جميع أولئك الذين يخدمون سيدنا وربنا ضمن الكنيسة المقدسة، الكاثوليكية والرسولية، جنباً إلى جنب الهيراركية كلها،... وجميع الكهنة ورجال الدين، الذكور والإناث،... وجميع العلمانيين، رجالاً ونساءً، أطفالاً وراشدين، شباناً وشيوخاً، أصحاء ومرضى، صغاراً وكباراً، جميع الشعوب والقبائل والعائلات واللغات، جميع الأمم وجميع الناس في كل مكان، في الحاضر والمستقبل؛... إلى التمسك بأهداب الدين الحق وبحياة التكفير"(٢٦٥).

وطبيعي أن فرنسيس كان يريد توسيع هذا "العالم كله". وكان يريد دعوة غير المؤمنين إلى المسيحية. وقد وصفهم بأنهم أصدقاء. وأعلن حبه لهم، وأوصى إخوته بحبهم. والحال أنه لو كان الكفار قد سمعوا فرنسيس وهو يتحدث عن حبه لهم لكان من المرجح أن يجدوا هذا الحب نوعاً غريباً من الحب بالفعل. إلاّ أنه حتى من وجهة النظر المسيحية، فإن هذا الحب لم يكن خالصاً كما يبدو لأول وهلة. فهو لم يكن دون تحفظات؛ والأسوأ من ذلك بكثير، أنه كان حباً مستنداً إلى حسابات وعديم النزاهة. فقد جرت التوصية بحب غير المؤمنين لأن وصية الرب قد تمثلت في أن يحب المرء أعداءه. ولعل الآية التي تقول "احبوا أعداءكم" هي الآية الإنجيلية التي استشهد بها فرنسيس أكثر من سواها في شذراته. فالكفار يجري حبهم بوصفهم أعداء، ويجري حبهم حباً للمسيح(٢٦٦). على أن حب المرء للرب غير مشروط؛ بينما حب المرء لغير المؤمنين مشروط. لأنهم لن يكونوا موضوعاً لحب حقيقي إلاّ إذا كفوا عن أن يكونوا ما هم عليه: أي إلاّ إذا كفوا عن أن يكونوا كفاراً. ويقال إن فرنسيس قال للسلطان: "إلاّ أنك إذا اعترفت بالخالق والمخلِّص وسلمت به وعبدته، فإن المسيحيين سوف يحبونك حبهم لأنفسهم"(٢٦٧). كما أن الحديث عن الكفار كأصدقاء كان له معناه الخاص جداً بالنسبة لفرنسيس. فالكفار أصدقاء لأن المسيحيين بمكابدتهم شرور الكفار إنما

يتمكنون من دخول سماء الرب. وقد أوضح فرنسيس: "إن ربنا يسوع المسيح نفسه قد وصف الرجل الذي خانه بأنه صديقه وسلم نفسه عن طيب خاطر إلى صالبيه. ولذا فإن أصدقاءنا هم أولئك الذين لغير ما سبب يسببون لنا الكدر والمكابدة والخزي أو الأذى، والألم أو العذاب، بل والشهادة والموت. وهؤلاء هم الذين يجب أن نحبهم، وأن نحبهم حباً جماً، لأننا إنما نفوز بالحياة الأبدية لقاء كل ما يفعلونه بنا"(٢٦٨).

وأياً كان رأي المرء في دوافع الفرنسيسكان، فقد اجتهدوا في كسب غير المؤمنين إلى الحياة الأبدية في المسيح. لكن هذه المهمة لم تكن مهمة سهلة. فعند مفترق القرنين الثالث عشر والرابع عشر جرى إلقاء اللوم على عدم كفاءة المبشرين المسيحيين عن الفشل في إقناع الكفار - أي المسلمين - بأن المسيحية هي الدين الحق. وكان بوسع الدعاة المسيحيين نفي الإسلام إلاّ أنهم لم يعرفوا كيف يثبتون المسيحية. وقد أعرب عن هذا الرأي بقوة رامون لول في أوائل القرن الرابع عشر:

"يقال إن رجل دين مسيحياً معيناً يعرف العربية كان يجادل الملك في تونس، وقد أثبت رجل الدين هذا عبر هجوم على الأخلاق الإسلامية أن محمداً خاطئ وزائف. وقد اقتنع بذلك الملك، الذي كان يعرف شيئاً من المنطق والفلسفة الطبيعية، وقال للمسيحي: "من الآن فصاعداً أرفضُ أن أكون مسلماً؛ فلتثبت لي أن ديانتكم حقة وسوف أعتنقها وأتكفل باعتناقها في جميع أرجاء مملكتي من جانب جميع رعاياي، تحت طائلة الإعدام". فأجاب رجل الدين: "الدين المسيحي لا يمكن إثباته، ولكن هاك العقيدة مكتوبة بالعربية، اقبلها."... فأجاب الملك: "إنني أرفض التخلي ببساطة عن ديانة لأجل اعتناق ديانة أخرى دون إثباتٍ ودون فهم الديانة الجديدة. لقد أسأتَ التصرف، لأنك أخذت مني إيماني ولم تهبني شيئاً في المقابل"(٢٦٩).

وقد قام الفرنسيسكان بقسطهم في الإساءة إلى الإسلام، لكنهم فكروا أيضاً في صعوبة إقناع غير المؤمنين بصدق الديانة المسيحية. والحال أن بونافينتورا (الذي عمل هو أيضاً لأجل الحركة الصليبية)(٢٧٠) قد أعرب عن ذلك بأوضح ما

يكون عندما وصف لقاء فرنسيس بالسلطان الكامل. فلب المشكلة هو عجز العقل البشري عن إثبات الحقيقة الدينية. وفي موعظته الثانية عن القديس فرنسيس، روى بونافينتورا أنه بعد أن وصل فرنسيس إلى السلطان وأعلن الدين المسيحي، أجابه السلطان: "سندعو فلاسفتنا ونناقش ديانتنا وديانتكم". على أن القديس رفض الدعوة إلى المناقشة: "ديانتنا تتجاوز العقل، والعقل لا ينفع سوى المؤمنين"(٢٧١). ثم إنه، في السجال الديني مع غير المؤمنين، لا يمكن إسناد العقل بالمراجع المسيحية. وقد قال فرنسيس: "ثم إنني لا يمكنني النقاش إستناداً إلى الكتاب المقدس، لأنهم [الفلاسفة المسلمين] لا يؤمنون به"(٢٧٢). وفي صيغة مختلفة اختلافاً طفيفاً لهذه القصة، قال بونافينتورا إن السلطان اقترح على فرنسيس عقد مناظرة مع "كهنت" ـه، وهو اقتراح رفضه فرنسيس لأن "الدين المسيحي لا يمكن البتة مناقشته من زاوية العقل، لأنه يتجاوز العقل، ولا يمكن مناقشته على أساس الكتاب المقدس، لأنهم لا يقبلونه"(٢٧٣). وقد أضاف بونافينتورا حكمة مستمدة من ذلك: "لذا لا يجب أن نمزج كثيراً من ماء الفلسفة بنبيذ الكتاب المقدس بحيث يصبح النبيذ ماءً؛ فذلك من شأنه أن يكون معجزة سيئة جداً؛ لأننا نعرف أن المسيح بَدَّلَ الماء إلى نبيذ، وليس العكس"(٢٧٤).

ومع أن القديس فرنسيس رفض الدخول في مناظرة، إلاّ أنه لم يتردد في إصراره على إثبات صدق المسيحية. فقد طلب إلى السلطان "إشعال حريق ضخم بالحطب، وسوف أخترقه مع فلاسفتكم. وعندما نرى من الذي سوف يحترق، سنعرف من الذي تكون ديانته باطلة"(٢٧٥). إلاّ أنه لأن السلطان كان يخشى من ألاّ يجد أي واحد "على استعداد لتعريض نفسه للنار ذوداً عن ديانته أو للتعرض لأي نوع من المكابدة"(٢٧٦)، أصر فرنسيس على السماح له باختراق النار وحده: "إذا ما احترقتُ، فسوف يكون ذلك بسبب خطاياي. وإن لم أحترق، فسيتوجب عليكم عندئذ أن ترحبوا بديانتنا المسيحية". وتزعم القصة أن السلطان أجاب بأنه لا يمكنه البتة عمل ذلك، لأن "شعبي سوف يرجمني بالحجارة"(٢٧٧). ومن سوء حظ القديس فرنسيس، أن الشرع الإسلامي لا يجيز الامتحان بالمحنة. وكما لابد وأن فرنسيس كان عليماً بذلك، فإن البابا اينوشنتيوس الثالث، كان قد

ـظر على رجال الدين، قبل ذلك بسنوات قلائل، المشاركة في امتحان المحنة.

والحال أن مشكلة السبيل إلى جعل غير المؤمنين يقبلون دعاوى المسيحية، بأنها رسالة موجهة إلى كل البشر، قد سبقت القديس فرنسيس وواصلت شغل أذهان الكبراء والمثقفين المسيحيين بعد موت فرنسيس. وكما رأينا، فإن جانباً من المشكلة في المناظرة مع غير المؤمنين كان يكمن في استحالة (أو محدودية إمكان) استخدام حجج الكتاب المقدس. وقبل البعثة إلى المسلمين، كان جيلبير كريسان (تلميذ القديس آنسلم)، مثلاً، قد أشار في عمله *Disputatio Judei et Christiani* **[مناظرة اليهودي والمسيحي]**، وهو عمل رائد من أعمال العقد الأخير من القرن الحادي عشر، إلى أن الدعاة المسيحيين الذين يجادلون اليهود يجب أن يسلموا بأن اليهودي لن يعترف إلاّ بمرجعية العهد القديم وأن يقيدوا حججهم بحدود العهد القديم(٢٧٨). وبعد ذلك بقرن، تشكى نيكولا من أميان في عمله *De articulis catholicae Fidei* **[عن مبادئ الدين الكاثوليكي]** من هيمنة "تعاليم محمد المضحكة" في الشرق وإفساد الغرب بالهرطقات. وقد تساءل، كيف يمكن إقناع كل أولئك الكفار بينما لا يوجد نص يمكنهم كلهم قبوله كمرجع، فكل ما يجمعهم بالمسيحيين هو عقولهم الرشيدة؟(٢٧٩).

وبالرغم من منطقية الفكرة التي ترى أن العقل أساس مشترك للمناقشة الدينية، فلم يكن الدعاة المسيحيون واثقين كلهم بالعقل ثقة بطرس المبجل به. وقد تسببت إمكانية الحجاج العقلاني في شيء من عدم الارتياح في بعض الأوساط لأن العقل المتحرر من مرجعية الإنجيل والآباء المسيحيين يمكن أن يقود إلى استنتاجات غير مأمونة. ويرى آلان من ليل، وهو يكتب في أواخر القرن الثاني عشر، أن تأملات الهراطقة الفلسفية لم تنجب سوى المسوخ. وقد تمثل الحل الذي اقترحه في مواجهتهم بالعقول أولاً وبالمراجع ثانياً(٢٨٠). ومن الناحية النظرية، على الأقل، كان ذلك مهمة أيسر مع الكاثاريين والفالدسيين مما مع المسلمين، بما أن الهراطقة لم يتحدوا سوى السلطة الكهنوتية لا سلطة الكتاب المقدس. لكن الحجة النهائية الحاسمة في كل من الحالتين قد تمثلت في الحرب الصليبية.

والحال أن عدم إمكان الاعتماد على العقل غير المدعوم بالمراجع المقدسة كان مجرد جانب واحد مما جربه الدعاة المسيحيون على شكل صعوبة في إقناع الكفار باعتناق المسيحية. فلب المشكلة (كما عبر عن ذلك القديس بونافينتورا في مذكراته عن القديس فرنسيس) هو عجز العقل البشري عن استيعاب الحقيقة الإلهية. وفي هذا الضوء، فإن تصوير غير المؤمن على أنه غير عقلاني، كما كان بطرس المبجل قد فعل، ليس حجة قاطعة؛ لأن بعض المسيحيين أنفسهم على الأقل قد شكوا في قدرات العقل. ومحاولة القديس فرنسيس اللجوء إلى الامتحان بالمحنة إنما تصور مدى ضعف الدعوة إلى نقاش عقلاني بين المسيحيين والمسلمين. والحال أن فرنسيسكانياً آخر، هو روجر بيكون، قد حاول استعادة الإيمان بالعقل بوصفه الضوء الهادي إلى إنشاء جمهورية مسيحية عالمية.

الحملة الصليبية العلمية: روجر بيكون

شأن فرنسيس من آسّيزي قبل نصف قرن، يعد روجر بيكون شخصية فاتنة. "من المستحيل قراءته دون أن نحبه - إلاّ أن علينا أن نتساءل ما إذا كنا نحبه كل هذا الحب، وقد مات، لأنه لم يكن موضع حب عندما كان بين الأحياء"(٢٨١). على أن حياته المضطربة ليست موضوعي. فما يهمنا هنا هو أفكاره المثيرة للاضطراب. والحال أن قليلين من المؤرخين هم الذين وجدوا أفكاره مزعجة. إذ غالباً ما تجري الإشادة به بوصفه ناقداً للحركة الصليبية و، من ثم، بوصفه داعية سلم(٢٨٢). وبما أن بيكون قد دعا إلى تحويل المسلمين إلى اعتناق المسيحية، فإن معلقين كثيرين يظنون أنه قد رفض الحرب الصليبية(٢٨٣). لكن نقد بيكون للحرب الصليبية كان مشروطاً(٢٨٤). والحال أنه لا يمكن المجادلة لا في دعوته المسلمين إلى اعتناق المسيحية ولا في رغبته في إقامة "سلام عالمي". لكن السلام العالمي الذي سعى إليه كان سلام الحكم العالمي لكنيسة روما: إن اليونانيين *[الروم]* سوف يعودون إلى أحضان كنيسة روما، والتتر سوف يجري تحويلهم إلى اعتناق المسيحية، والمسلمون سوف يبادون ولن يكون هناك غير راع

واحد ورعية واحدة (إنجيل يوحنا، ١٠ - ١٦)(٢٨٥). وكان بيكون يحلم بشيء نبيل: فكرة شعب عالمي واحد يستوعب جميع الناس ذوي النوايا الحسنة المتحدين فيما بينهم باعتناقهم المشترك للدين المسيحي(٢٨٦). لكنه كان يدرك أن إقامة مثل هذا العالم المسيحي قد تتطلب ما هو أكثر من وعظ المسلمين والكفار الآخرين، وقد اقترح تحويل الحرب الصليبية إلى حرب علمية.

وكانت نقطة انطلاق بيكون تشاؤمية. فالمسيحيون قليلون. وقد قال: "إننا نعرف أيضاً أن غالبية الجنس البشري قد سلكت سبل الضلال دوماً في كل من الفلسفة وفيما يتعلق بالحكمة الإلهية. وعندما تكونت الكنيسة الرسولية من خلال الدعوة لم يتبين الدين الحق سوى القليل، وإلى الآن مايزالون قليلين قياساً إلى جموع العالم، فهم مجرد من يخضعون لكنيسة روما. أما الجموع الباقية الأخرى فهي ضالة، كالوثنيين والصنميين واليهود والساراسان والتتر والهراطقة /و/ المنشقين. والذين يعد أنصار الدين المسيحي الحق قليلين جداً قياساً إليهم"(٢٨٧). ثم إن حالة الإيمان، بين هذه الأقلية المسيحية، مزعزعة. وبالنسبة للعدد الأكبر من المسيحيين، في رأيه، فإن الإيمان قد مات(٢٨٨). وكان المجيء الوشيك للمسيح الدجال هاجساً ملازماً دوماً لتفكيره، وقد رأى أن نهاية العالم باتت قريبة(٢٨٩).

وحيال هذا المشهد التاريخي الكئيب، اجتهد بيكون في إعادة تنظيم مجمل التعليم المسيحي. ولم يكن برنامجه يهدف إلى المعرفة لأجل المعرفة. فقد كان بيكون يؤمن إيماناً قوياً بفائدة العلوم (من حيث هي فروع للمعرفة)، وذلك لأن المعرفة هي المرشد الأمين الوحيد إلى هذا العالم. وقد رأى بيكون أن "خير *[utilitas]* العالم كله إنما يتوقف على دراسة الحكمة"(٢٩٠)، ولأن المرء لا يمكنه فعل الخير إذا كان لا يعرف ما هو الخير. وكان بيكون مهتماً بخير وبرخاء جميع الناس. لكن الحياة في الدنيا لها غاية سامية واحدة: الحياة في الآخرة. وهكذا فإن المعرفة التي كان عليها أن توجه الناس في الشئون الزمنية كانت، في نهاية الأمر، معرفة مسيحية تقود إلى الحياة الأبدية. والحال أن أسمى حكمة وحقيقة قد جرى كشفهما للمسيحيين. ولم يشك بيكون في أن "هناك حكمة ناجزة

واحدة، قدمها الرب الواحد إلى جنس بشري واحد لأجل غاية واحدة، قوامها الحياة الأبدية، *[وهذه الحكمة]* متضمنة بالكامل في الكتاب المقدس"(٢٩١). وبتوجيه من هذه المعرفة الحقيقية، يتوجب إعادة تجديد المجتمع المسيحي من الناحية الأخلاقية وإعادة تنظيمه(٢٩٢)، كما يتوجب تحويل الكفار إلى اعتناق المسيحية. ولابد لخير العالم من أن يستند إلى وحدة الدين، فعلى هذا الأساس وحده يمكن توجيه كل الأمور "توجهاً سليماً"(٢٩٣). وبعبارة أخرى، فإن تطوير العلوم هو الوسيلة الضرورية لإنقاذ ولتدعيم الجماعة المسيحية والجمهورية المسيحية. إلاّ أنه مادامت الجمهورية المسيحية لا يمكن أن تكون مثالية إلاّ إذا كانت عالمية، فإن الإصلاح الداخلي للجماعة المسيحية يجب استكماله بنشر الدين الحق.

والحال أن التطبيق المنهجي للمعرفة على جميع جوانب الحياة كما تصوره بيكون كان عليه أن يتوخى أربعة أهداف رئيسية. فالعلوم يجب استخدامها لتسيير كنيسة الرب وتنظيم أسرة المؤمنين (*respublica Fidelium*) وتأمين تحويل غير المؤمنين إلى اعتناق المسيحية وقمع أولئك "الذين يصرون على التمادي في خبثهم"(٢٩٤). والمعرفة أداة للسيطرة، مفيدة وضرورية في آن واحد لحكم العالم. وبالنسبة لبيكون، فإن كيفية حكم العالم لم تكن محل نقاش. فقد كان ملكياً باباوياً متحمساً. وكان يعتقد أن البابا هو الوسيط بين الرب والبشرية، فهو "نائب الرب على الأرض، يَخْضَعُ له كُلُّ الجنس البشري، ويجب الإيمان به وتصديقه دون التباس". وبهذه الصفة، فإن الأب المقدس هو "المشرِّع والكاهن الأعلى الذي يتمتع في الأمور الزمنية والروحية بكامل السلطة، فهو بمثابة رب بشري... من المشروع إجلاله بعد الرب"(٢٩٥).

وقد علق بيكون أسمى آماله على البابا كليمانس الرابع، الذي انتخب بابا في عام ١٢٦٥ والذي كان يعرفه شخصياً ويكن له التقدير(٢٩٦). لكن هذه المعرفة الشخصية كانت ظرفية. ومن حيث المبدأ، كان بيكون يتقاسم الفكرة التي تذهب إلى أن البابا، بوصفه رئيساً لكنيسة الرب، يجب أن يحكم العالم(٢٩٧). والبابا، ذو الصدارة بين البشر، هو الذي يحتاج إلى المعرفة أكثر من سواه. ولذا فقد أراد

بيكون تزويد البابا بجميع المعارف التي استخلصها من المصادر القديمة وطورها من خلال بحوثه التي قام بها على مدار حياته. والحال أن الراهب الفرنسيسكاني المنكب على البحث والدراسة قد شبه نفسه بأرسطو. فلأن أرسطو قد هدى الإسكندر الأكبر إلى السبل السرية للمعرفة، تمكن الإسكندر من فتح العالم(٢٩٨). وبالمثل، فإن البابا عندما يحوز المعارف التي جمعها بيكون، سوف يتمكن من الهيمنة على العالم(٢٩٩). ومن شأن العلوم عندما تستخدمها السلطة البابوية أن تمحو الشر وتعزز النعم على اختلاف أنواعها وتصد عن المسيحية ما يمرضها(٣٠٠). وكان بيكون مقتنعاً بأن المسيح الدجال "سوف يستخدم قدرات العلم ويحول كل الأشياء إلى شر". وكان يعتقد أن المسيح الدجال وأتباعه سوف يستخدمون المعرفة العلمية كل الاستخدام لأجل أغراض شريرة(٣٠١). ولذا فمن الأهمية الحيوية بمكان أن تتسلح الكنيسة هي الأخرى بالمعرفة. إذ يجب على الكنيسة أن تواجه فعال المسيح الدجال "بوسائل مماثلة" – أي باستخدام العلوم – لأجل عرقلة وتدمير عمله(٣٠٢).

والخلاصة أن كنيسة روما تحت سلطة البابا العليا يجب عليها استخدام العلوم للوصول إلى هدف رئيسي واحد: رفاه جمهورية مسيحية ظافرة. والحال أن هذه النزعة الانتصارية المسيحية قد استتبعت تحويل الكفار إلى اعتناق المسيحية والقضاء على المسترسلين في الشر والإثم – أولئك الذين سوف يكون "من المستحيل تحويلهم إلى اعتناق المسيحية". وذلك باللجوء إلى "عمل حربي"(٣٠٣). ولم ينس بيكون قط دعم تحويل غير المؤمنين إلى اعتناق المسيحية بالقوة: فإذا ما فشلت الكلمات في تحقيق اعتناق المسيحية، فإن العنف موجود دائماً كملاذ. ولو نزعنا اهتمام بيكون بتحويل غير المسيحيين إلى اعتناق المسيحية من سياقه، فإنه سوف يبدو ناقداً للحركة الصليبية كان يعتقد أن الدعوة هي السبيل الوحيد إلى توسيع الجماعة المسيحية. لكن بيكون كان يعرف أنه ليس كل كافر بـ "الرجل المجتهد الذي يمكن أن ينقاد لقوة العقل"(٣٠٤). وإذا ما فشل "الإقناع"، فقد كانت لدى بيكون وسائل أخرى لـ "نبذ" الغنيدين". ولكن لننظر أولاً بمزيد من التفصيل في أفكار بيكون عن "إقناع" الكفار.

إن "الإقناع فيما يتعلق بالإيمان"، وهدفه هو تحويل الكفار إلى اعتناق المسيحية، يمكن تحقيقه إمًا بالمعجزات "التي تعلو المؤمنين وغير المؤمنين"، أو بالفلسفة، وهي "الطريق المشترك لكل من المؤمنين وغير المؤمنين"(٣٠٥). وقد خطط بيكون للفلسفة دوراً رئيسياً في مساعيه من أجل التنصير. وكان المسلمون هم أول المستهدفين بالتنصير، وكانت تطورات الفلسفة في القرن الثالث عشر في الغرب اللاتيني مدينة للفلسفة الإسلامية. وقد سلم بيكون بأن غير المؤمنين "أكثر اجتهاداً من المسيحيين" عندما يتعلق الأمر بالفلسفة(٣٠٦). كما كان يعرف أن النقاش على أساس المراجع المسيحية لا يُلزم غير المسيحيين. وقد كتب أنه بما يتماشى مع قواعد النقاش، فإن بوسع غير المؤمنين "إنكار كل شيء في شريعة المسيح، مثلما ينكر المسيحيون ما هو موجود في الشرائع الأخرى. وبما أنهم ينكرون المسيح، فليس غريباً أن ينكروا مراجع المسيحيين". وقد قال إنه يتعين من ثم إثبات الدين المسيحي بأساليب فلسفية(٣٠٧). لكن المشكلة إنما تكمن هنا بالتحديد.

فبالنسبة لبيكون، كانت الفلسفة "مجرد تَكَشُّفٍ للحكمة الإلهية من خلال المعرفة والفن"(٣٠٨). وقد ذهب إلى أن قوة الفلسفة ليست غريبة عن حكمة الرب لأن "كل حكمة هي من السيد الرب" و"الحقيقة أينما عثرنا عليها فمن المحسوب أنها ترجع إلى المسيح"(٣٠٩). وقبل أن ننظر إلى هذه العبارات على أنها لا تعدو أن تكون برنامج بيكون للنشاط التبشيري المسيحي، يلزمُنا التوقفُ قليلاً. فأفكاره هنا إنما تبدو ذات رنين شخصي أيضاً. فالحال أن بيكون كان مشبوهاً في نظر السلطات المسيحية. ولذا يبدو من المحتمل أن بيكون، بينما كان يعبر عن أفكاره حول تنصير الكفار، كان يدافع أيضاً عن فائدة دراسة الفلسفة "الوثنية" بالنسبة للمسيحية وكان يبرر منهجه الانتقائي المتمثل في "التقاط" كل ما يمكنه الاستفادة به من الفلسفة غير المسيحية(٣١٠). إلاَّ أنه حتى إذا كانت عبارات بيكون التي استشهدنا بها هنا مجرد *apologia pro domo sua* [أسلوب للدفاع عن أهل البيت] وذلك على الأقل بقدر ما أنها محاولة لتمهيد السبيل أمام الانخراط في نقاش مع عليمين قابلين للتحول إلى اعتناق المسيحية، فإنني لا أتناول هنا سوى

الجانب الأخير، أي أفكاره عن "الإقناع" الديني.

فقول بيكون إن "مجمل هدف الفلسفة هو السعي إلى معرفة الخالق من خلال معرفة المخلوق" قول مقبول لأي فيلسوف مسلم أو يهودي في عصره. إلاّ أنه، بالنسبة لبيكون، كان هناك رب واحد وعالم واحد وجنس بشري واحد. ومن ثم يترتب على ذلك أن "حكمة الرب لا يمكن أن تكون تعددية"(٢١١). وعندما كتب بيكون أن "كل ما يتعارض أو لا يتماشى مع حكمة الرب زائف وباطل وليس من شأنه أن تكون له أية فائدة بالنسبة للجنس البشري"(٢١٢)، كان يقصد ربه هو، المسيحي. ولا يمكن أن يكون هناك غير فلسفة صادقة واحدة، غير تَكَشُّفٍ واحد للحكمة الإلهية الواحدة التي تخدم الحقيقة الإلهية الواحدة. وصحيح أن بيكون لم ينكر على ديانة الساراسان درجة معينة من العقلانية: فشأنها شأن ديانة اليهود والمسيحيين، تعد ديانة الساراسان "أكثر عقلانية" من ديانات الوثنيين والصنميين(٢١٣). على أن الفلسفة لا تتماشى تماشياً مثالياً ناجزاً إلاّ مع الديانة المسيحية(٢١٤). والفلسفة المتماشية مع المسيحية هي وحدها الصادقة والمفيدة. أمَّا الفلسفة في ذاتها ولذاتها، دون ارتباط بالحكمة الإلهية، فهي "عديمة النفع". والأسوأ من ذلك أن مثل هذه الفلسفة قد أدت "إلى عمى الجحيم" ومن ثم فلابد أنها كانت في حد ذاتها "ظلمةً وضباباً"(٢١٥).

وربما جاز لنا أن نتساءل: ما الذي يمكن أن يكسبه حوارٌ مُتَخَيَّلٌ بين المسيحيين والكفار من ترجمته إلى فلسفة؟ في تصور بيكون، تنحل الفلسفة في المسيحية وتخضع للإيمان المسيحي. والشريعة المسيحية هي التي تجعل الفلسفة صادقة بإضافتها "إلى شريعة الفلاسفة مبادئ الإيمان المحدَّدة، والتي تتمم بها شريعة الفلسفة الأخلاقية، حتى تكون هناك شريعة ناجزة واحدة". والحال أن الفلسفة المسيحية هي وحدها التي يمكنها اجتراح ما هو مفروض في الفلسفة اجتراحه: "الولوج إلى براهين مبادئ اللاهوت" والذي تعد مبادئه مبادئ الإيمان(٢١٦). ولا يسع فيلسوفاً غير مسيحي ولوج درب التنصير من خلال النقاش الفلسفي، لأنه يحتاج أولاً إلى أن يتنصر، حتى لا يقوده تَفَلْسُفُهُ إلى الجحيم. وبالنسبة لبيكون، كان "من الواضح" أن "الإنسان لا يجب أن يحاول

التساؤل عن هذه الحقائق الإلهية قبل تهذيبه وإيمانه"(٢١٧). وهكذا فإن الإيمان المسيحي ليس فقط الهدف الذي يجب أن يؤدي إليه النقاش الفلسفي؛ بل هو أيضاً نقطة البدء للتساؤل الفلسفي السليم. وهكذا تتقفل الدائرة. فالإيمان الصادق هو مفتاح الفلسفة بدلاً من أن تكون الفلسفة مفتاح التنصير.

على أن بيكون آمن بالتنصير ودعا إليه واستشهد بأسباب عملية لدعم موقفه. وقد كتب أنه عندما يتحاور المسيحيون مع الوثنيين فإن الوثنيين "يقتنعون بسهولة ويدركون أنهم قد سلكوا سبيل الضلال". وبرهان ذلك موجود في التقارير الواردة من جبهة الحرب الصليبية الشمالية والتي تذكر أن الوثنيين "سوف يصبحون مسيحيين بكل سرور إذا كانت الكنيسة مستعدة لأن تسمح لهم بالاحتفاظ بحريتهم وبأن يتمتعوا بممتلكاتهم في سلم وأمن. لكن الأمراء المسيحيين الذين يعملون على تنصيرهم، وخاصة إخوة الجمعية التيوتونية، إنما يرغبون في اختزالهم إلى منزلة العبيد، وهو ما يعرفه الدومينيكان والفرنسيسكان والرجال الأخيار الآخرون في كل أرجاء ألمانيا وبولنده. ولهذا فإنهم يبدون المعارضة: ومن ثم فإنهم يقاومون الاضطهاد، لا حجج ديانة أسمى"(٢١٨). على أن اختيار بيكون لهذه الحالة له دلالته. فالحملات المسماة بالحملات الصليبية الشمالية كانت أكثر عرضة للنقد من الحملات الصليبية الشرقية. ويجوز نقد الحملات الصليبية إلى الأرض المقدسة بسبب إخفاقاتها ومساوئها؛ إلا أن من الصعب تصور قيام أحد في الجماعة المسيحية اللاتينية بالسماح للمسلمين "بالاحتفاظ بحريتهم وبأن يتمتعوا بممتلكاتهم في سلم وأمن". ومن المؤكد أن بيكون لم يقم بذلك. وكان نقده للحملات الصليبية مقصوراً على الحملات الصليبية الشمالية وحملة الأولاد الصليبية وحملة الرعاة الصليبية. وقد كتب بيكون أن حملة الأولاد الصليبية قد سلبت الأولاد من آبائهم وأمهاتهم وأصدقائهم وأدت إلى خسارة بالنسبة للجماعة المسيحية لأن الأولاد قد بيعوا في نهاية الأمر للساراسان. وقد أخذ على حملة الرعاة الصليبية "ازدراءها لرجال الدين" وإثارتها للقلاقل في ألمانيا وللبلبلة في الكنيسة. وفي حين أن صاحب فكرة حملة الأولاد كان "رجلاً شريراً"، فمما لا مراء فيه أن أصحاب فكرة حملة

الرعاة كانوا "عملاء للتتر وللساراسان"(٣١٩). ولم يكن هناك ما هو استثنائي في نقد بيكون الانتقائي للحملات الصليبية. وعلى سبيل المثال، فإن معاصره أومبير من رومانس، الأستاذ الخامس لجمعية الدومينيكان، قد اعتبر هو أيضاً "الوثنيين في النواحي الشمالية" حميدين لكنه شَدَّدَ على ضرورة مواصلة الحرب ضد المسلمين(٣٢٠). و"حرية" فلسطين، في تصور بيكون للأمور، إنما تعني احتلالها من جانب المسيحيين اللاتين. وأياً كانت حظوظ الفتوحات المسيحية الأخرى، فإن الأرض المقدسة وأورشليم يجب أن يبقيا في قبضة المسيحيين(٣٢١).

على أن بيكون، في سعيه إلى إشعار إخوته المسيحيين بالحاجة إلى تحويل الكفار إلى اعتناق المسيحية، لم يكن بوسعه الاكتفاء بتصويره المتعاطف للوثنيين على الحدود الشمالية الشرقية للجماعة المسيحية وبنقده للفرسان التيوتون. ولذا فقد طرح حجة براجماتية وواقعية للغاية: إن الحرب وحدها لا يمكنها تأمين السيطرة المسيحية. وقد أشار إلى أن الحملة الصليبية الخامسة، كما "يعرف العالم كله"، قد منيت بالفشل(٣٢٢). إلاً أنه حتى لو كان بإمكان الجيوش المسيحية فتح بلاد الكفار، فلن يكون هناك "أحد للدفاع عن الأراضي المحتلة". فبعد الاضطلاع بحملة في الخارج، "يرجع" المنتصرون المسيحيون "إلى بلدانهم"، "بينما يبقى أهل البلاد الأصليون ويتكاثرون"(٣٢٣). وفي الحرب، لا يجري تنصير غير المؤمنين بل "يجري ذبحهم وإرسالهم إلى الجحيم"، بينما يصبح من تُكْتَبُ لهم النجاة مشكلة لا سبيل إلى حلها: "إن الناجين من الحرب وأبناءهم إنما يتزايد غضبهم باطراد حيال الدين المسيحي من جراء هذه الحروب ويتحرقون إلى إلحاق كل أذى ممكن بالمسيحيين"(٣٢٤). فالاضطهاد يولِّد المقاومة. والاعتماد على قوة السلاح وحدها يحبط جهود التنصير والتي تعد سبيلاً أفضل إلى بلوغ وتأمين السيطرة المسيحية.

ونجاح جهود التنصير يتطلب أن "تَكُوْنَ دعاةً حاذقين بالنسبة لكل من هم في حاجة إلى الدعوة، وكذلك أيضاً فيما يتعلق بأشكال الإقناع الأخرى المفيدة للخلاص"(٣٢٥). ثم إن "معرفة اللغات ضرورية للاتين لتنصير غير المؤمنين"(٣٢٦). وإهمال دراسة الألسن - فيما يذهب إليه بيكون، الذي تعلم هو نفسه

العربية(٣٢٧) – إنما يعد مرادفاً للفشل عديم المسئولية من جانب المسيحيين في الوفاء بواجبهم تجاه الرب. "لأن المسيحيين قلة، والعالم الواسع كله يحتله غير المؤمنين؛ وما من أحد هناك ليبين لهم الحقيقة"(٣٢٨). كما أن هناك حاجة إلى علم الفلك وعلم الجغرافيا لتنصير الكفار – فعلم الفلك مطلوب لأن الأسباب السماوية تحدد مسار الشئون الأرضية، و"الشئون الأرضية لا سبيل إلى معرفتها دون معرفة ما هو سماوي". ولأن علم الفلك "ينظم جميع الأمور"، "يجب أداء كل عمل رائع في أوقات مختارة". وعلم الجغرافيا مطلوب لأنه "سواء كان المرء بسبيله إلى تنصير غير المؤمنين أو إلى التعامل مع أمور أخرى تهم الكنيسة، فإن من واجبه معرفة ملل وظروف جميع الأمم، وذلك كيما يتسنى له الاتجاه بهدف محدد إلى المكان المناسب"(٣٢٩).

وكان بيكون من المغرمين بالكلمات(٣٣٠)، وكان يعتقد أن هناك "قوة عظمى إلى أبعد حد في الكلمات". وقد كتب أن الكلمة "هي الأداة الأنسب للروح العاقلة. ومن ثم فإنها تتمتع بكفاءة أعظم من أي شيء آخر يقوم به الإنسان، خاصة عندما تُقَالُ بقصد محدد وبرغبة عظيمة وبثقة قوية"(٣٣١). إلاَّ أنه فَكَّرَ في وسائل أخرى لتحقيق التنصير أيضاً. فقد توقع خدمة عظمى من العلم التجريبي، خاصة لأن المسيح الدجال سوف ينجز مآربه بشكل علمي، بحيث "ينصاع له البشر كالبهائم تماماً"(٣٣٢). ولذا فمن الملح توظيف العلم التجريبي في خدمة المسيح – حتى قبل زمن لقاء المسيح الدجال. و"الأعمال" التي سوف يستخدمها المسيح الدجال ضد الكنيسة "يمكن استخدامها الآن ضد التتر والساراسان والوثنيين وغيرهم من الكفار"، لأن من المؤكد أن هؤلاء لا يمكن التغلب عليهم على نحو مناسب بأعمال أخرى(٣٣٣).

وبالإمكان دعم دعوى الإيمان دعماً فعَّالاً من خلال العلم التجريبي – "ليس عن طريق الحجج وإنما عن طريق الأعمال، والتي تعد سبيلاً أكثر كفاءة"(٣٣٤). وعلى سبيل المثال، فبالإمكان التأثير على الناس تأثيراً غير مباشر من خلال تحويل البيئة الإنسانية: فمن شأن "تغيير لطابع إقليم ما" تغيير "عادات سكانه". كما يمكن استخدام العلم في التأثير على البشر تأثيراً مباشراً: "فالجسم...

يمكن تغييره بتأثير الأشياء، وعندئذ يتم إيقاظ عقول الناس ودفعهم إلى أن يرغبوا بملء إرادتهم في ذلك الذي يتم توجيههم إليه؛ مثلما نرى في كتب الطب أن بالإمكان، عن طريق جرعات وعقاقير طبية كثيرة، تغيير الناس من حيث الجسم ومن حيث أهواء النفس وميول الإرادة"(٣٣٥).

أمّا اجتراح المعجزات فهو أسلوب آخر لاستخدام العلم التجريبي في نشر الإيمان. وقد أوضح بيكون: "فلمن ينكر حقيقة الإيمان لأنه لا يستطيع فهمها، سوف أشير إلى التجاذب المتبادل للأشياء في الطبيعة... كما سوف أقول له إن بالإمكان كسر جَرَّةٍ دون قوة بشرية، وإبقاء الخمر الذي تحتويه دون حراكٍ ودون انسكاب لمدة ثلاثة أيام؛ وأن الذهب والفضة في جراب، وسيفاً في غمده يمكن تحويلهاً إلى رماد دون إلحاق أي ضرر بالجراب أو بالغمد... لأن هذه الحقائق وما شابهها من حقائق لا مفر من أن تؤثر على الإنسان وتدعوه إلى قبول الحقائق الإلهية. لأنه، إذا كنا نجد في أحقر المخلوقات حقائق لابد من إخضاع غرور العقل البشري بها حتى يتسنى له تصديقها مع أنه لا يفهمها، فإن الاقتناع يجب أن يحدث، وإلاّ فإن الضرر سوف يلحق بالحقيقة التي لا تَزلُّ، لأن الإنسان لابد له بالأحرى أن يُخضع عقله لحقائق الرب المجيدة"(٣٣٦). وقد تبدو هذه الأمثلة خيالية بالنسبة لقارئ من أيامنا، لكن الاعتبار الذي يكمن خلفها ليس ساذجاً بالتأكيد. فوظيفة العلم التجريبي قد تمثلت في "صياغة الحكم على الأمور". وبأداء هذه الوظيفة يمكن – ويجب – استخدام العلوم في "توجيه العالم برمته"(٣٣٧). أمَّا فائدتها بالنسبة لتنصير غير المؤمنين فقد كانت واضحة.

وحيثما لا تنجح العلوم التأملية أو التجريبية – أي "الكلمات" أو "الأعمال" – في تنصير الكفار، اقترح بيكون استخدام المعرفة العلمية في قمعهم. وكان أول مسيحي لاتيني قويم العقيدة يتنكر لاستخدام السيف ضد غير المؤمنين – محبذاً وسائل تدمير أكثر كفاءة. فـ "باسم كنيسة الرب"، يمكن استخدام العلوم التجريبية بميزة كبرى "ضد أعداء الإيمان... الذين يجب تدميرهم باكتشافات العلم مما بأسلحة المقاتلين الحربية"(٣٣٨). ومن منظور بيكون، بدا الصليبيون رجالاً جهلاء من عامة الناس يخوضون معارك خبط عشواء. ومثل هذا الجهل كان يجب

التغلب عليه. فالتوسع التالي للجمهورية المسيحية يجب أن يعتمد أساساً على حرب تخاض بشكل علمي(٣٣٩).

وقد ذهب بيكون إلى أن استخدام الأسلوب العلمي في خوض الحرب من شأنه تأمين تحريم إراقة الدم المسيحي. وكانت كراهيته للخصومة وللحرب في داخل الجماعة المسيحية كراهية تقليدية مألوفة؛ وقد قال إن أعداء المسيحية هم الذين يبذرون بذور هذه الخصومة وهذه الحرب. أمَّا ما كان أقل تقليدية فهو اعتقاده بأن الحروب فيما بين المسيحيين يمكن تفاديها من خلال الاستخدام اللائق للمعرفة. وقد ذهب إلى أنه لو كان علم الفلك قد تم استخدامه في التاريخ القريب، لكان من الممكن تعزيز السلم فيما بين المسيحيين و"لما وقعت مذبحة بهذه الدرجة من الجسامة بين المسيحيين ولما ذهبت أرواح كثيرة كهذه إلى الجحيم"(٣٤٠). وما هو أصيل بالفعل هو مقترحاته الداعية إلى تجنب إراقة الدم المسيحي في حروب ضد الكفار. فقد رأى كيف أن غير المؤمنين غير القابلين للتنصير "الذين يتمادون في خبثهم" يمكن "كبح جماحهم من خلال امتياز المعرفة، بحيث يتسنى طردهم من حدود الكنيسة على نحو أفضل مما من خلال إراقة الدم المسيحي"(٣٤١).

على أن طرد الكفار بعيداً عن حدود الكنيسة لا سبيل إلى تحقيقه. فحتى لو كانت هذه الحدود محدَّدة، فلن يكون من شأن طرد الكفار سوى رد الحدود إلى الوراء. وسوف يكون الكفار موجودين دائماً، ممثِّلين حدوداً ومن ثم مشكِّلين تهديداً للكنيسة. وسوف يتعين إبعادهم إلى ما لا نهاية. وكانت فكرة بيكون وصفة للحرب الدائمة إلى أن تصبح الكنيسة الأرضية عالميةً ومن ثم بلا حدود وإلى أن تتم إبادة آخر غير المؤمنين. لكن بيكون لم ير في ذلك مشكلة. وكان ذهنه غارقاً في حل مشكلة أخرى: اختراع وسائل تقانية لصراع غير دموي مع أعداء الإيمان. فإذا كانت الحكمة التي أنزلها الرب، كما رأى المسيحيون، تملي عليهم تدمير أعدائه، فإن حكمة الكنيسة يجب أن تقودهم إلى دراسة استخدام العلم ضد غير المؤمنين والمارقين "سعياً إلى توفير الدم المسيحي"(٣٤٢).

وكان رأي بيكون في فكرته عن الحرب العلمية مثالياً إلى حد بعيد بحيث أنه

قد آثر عدم تسميتها بالحرب. وقد سَمَّاها، بدلاً من ذلك، بـ "سبيل الحكمة" خلافاً لـ "عمل الحرب"(٢٤٣). ويمكن الجمع بين الاثنين. والحال أنه يجب إرسال مجموعة من الناس المتعلمين مع أية حملة عسكرية حتى يتسنى إخضاع الكفار بشكل أكثر ديمومة واكتمالاً. وفي هذا الجمع فيما بين الإكراه المادي والإكراه الروحي، "لا يجب الاستخفاف بقوة اللغات ومختلف الحروف"(٢٤٤). وهكذا حَدَّدَ برنامجُ بيكون الصلة بين الحرب الصليبية والتبشير(٢٤٥). على أن "سبيل الحكمة" الحقيقي إنما يعني ما هو أكثر من دعم الجنود المسيحيين برجال العلم. بل إن أولئك الذين يحوزون المعرفة يجب أن يقودوا الحرب ضد غير المؤمنين.

أمَّا غير المؤمنين الذين يجب محاربتهم بالعلم فهم الساراسان. وكان بيكون على قناعة بأن الحرب ضدهم يمكن تعزيزها إلى درجة عظمى باستخدام علم البصريات. ففي ما قد يكون أول حِجاج للحرب النفسية، رأى بيكون أنه من خلال ترتيب مناسب للمرايا، مثلاً، فإن "شيئاً واحداً سوف يظهر في أي عدد نريده من الصور". و"قد يكون من المفيد انتاج صور من هذا النوع" بما يحقق كسباً للجمهورية المسيحية. ومثل هذه الصور "يجوز أيضاً استخدامها ضد غير المؤمنين لبث الرعب في صدورهم. ثم إننا إذا عرفنا أن الهواء كثيف، بما يسمح بالحصول منه على انعكاس، سوف يكون بوسعنا انتاج الكثير من التجليات غير العادية من هذا النوع. ونعتقد أن الشياطين تُبدي للناس بهذا الشكل معسكرات وجيوشاً وعجائب كثيرة؛ وعن طريق الرؤية الانعكاسية، فإن جميع الأشياء المخبَّأة في أماكن سرية في المدن، والجيوش وما إلى ذلك يمكن رؤيتها... وبالمثل، يمكن نصب مرايا على مرتفعات في مواجهة المدن والجيوش المعادية، بحيث يكون بالإمكان رؤية كل ما يقوم به العدو". لكن "عجائب الرؤية الإنكسارية أعظم من ذلك بكثير". فعن طريق الاستخدام المناسب للمرايا، "يمكن لطفل أن يظهر عملاقاً، ويمكن لرجل أن يظهر جبلاً. ويمكن له أن يظهر بأي حجم أياً كان،... وقريباً بالقدر الذي نريد. وهكذا فإن جيشاً صغيراً قد يظهر جرَّاراً، وإذا كان مرابطاً على مسافة بعيدة فقد يظهر قريباً جداً، والعكس بالعكس. كما قد يكون بوسعنا أن نجعل الشمس والقمر والنجوم تبدو هابطة إلى هنا وكذلك أن تبدو

فوق رءوس أعدائنا، ويمكننا إحداث ظواهر مماثلة كثيرة، بحيث إن عقل إنسان يجهل الحقيقة لن يكون بوسعه احتمالها"(٣٤٦).

ومن شأن مخترعات أخرى من مخترعات العلم التجريبي "إزعاج السمع بحيث إنها لو جرى تشغيلها فجأة في الليل بكفاءة كافية لما أمكن لمدينة أو لجيش احتمالها. ولا يمكن لأي قصف للرعد الارتقاء إلى مستوى قصف هذه المخترعات. وبعض هذه المخترعات تبث رعباً في البصر من القوة بحيث إن بروق السحاب تكون أقل إزعاجاً له بما لا يقارن"(٣٤٧). ويمكن إحداث عجائب أخرى أيضاً بالمتفجرات(٣٤٨). وقد جرى اكتشاف فنون مهمة، "بحيث إنهم /المسيحيون/ يمكنهم، دون سيوف أو أي سلاح يتطلب اتصالاً جسمانياً، تدمير كل من يبدي مقاومة". وعلى سبيل المثال، يمكن انتاج نار مفنية عن طريق البترول الأصفر "لا يمكن إطفاؤها إلاّ بصعوبة؛ لأن الماء لا يمكنه إطفاؤها"(٣٤٩).

وهذا يقودنا إلى أشهر فكرة لدى بيكون عن الحرب المقدسة غير الدموية: المرايا الحارقة: "هذا هو أقصى ما يمكن لقوة الهندسة أن تفعله. لأن هذه المرآة سوف تحرق بضراوة كل ما يمكن تركيزها عليه. ويجب أن نعتقد أن المسيح الدجال سوف يستخدم هذه المرايا لإحراق المدن والمعسكرات والجيوش"(٣٥٠). ومرة أخرى، لابد للكنيسة من مواجهة المسيح الدجال بأساليبه. وكما كتب بيكون إلى البابا (مروجاً عمله على الأرجح)، فإن "أكثر اللاتين مهارة منكب تماماً على صناعة هذه المرآة /الحارقة/، وسوف يكون بوسع مجد عظمتكم أمره بإتمامها عندما تعرفونه"(٣٥١). وقد أعرب بيكون عن أسفه من أن "المسيحيين فيما وراء البحر" لم يحوزوا مثل هذه المرايا. فلو كان "رجال عكا" قد حازوا اثنى عشرة مرآة من هذه "المرايا لطردوا الساراسان من حدودهم دون إراقة دماء". ولو كان ملك فرنسا قد حاز مرايا "تحرق كل شيء في مواجهتها"، "لما اضطر إلى عبور البحر لفتح ذلك البلد" بل كان سيكون بمقدوره إحراق جيوش الساراسان عن بُعد. ولذا يجب على أية حملة صليبية تالية أن تعتمد على صانع للمرايا الحارقة سوف يكون، مع مساعديه الاثنين، أكثر فائدة من معظم، إن لم يكن كل، الجنود"(٣٥٢). والحال أن بيكون الذي كان يرغب في إنقاذ الدم المسيحي قد انتهى إلى إنقاذ دماء المسلمين، ولكن، على أية حال، دون إنقاذ حيواتهم.

ضمير الكافر له حرمته
أمّا حياته فلا: القديس توما الأكويني

إعتز بيكون اعتزازاً خاصاً بأنه صنّفَ جميع أديان العالم في كتابه *Opus majus* [**العمل الأكبر**](٣٥٣). وقد تصور أن هذا الشقّ من "علم" ه "الأخلاقي أو المدني"، أرقى من بقية الفلسفة(٣٥٤). والواقع أن بيكون معدود اليوم في عداد أوائل من قاموا بدراسة مقارنة للأديان(٣٥٥). وقد شرح الاختلافات فيما بين الأديان اعتماداً على نظريات المناخ ومؤثرات الكواكب، وصنّفَ الأديان بحسب الغايات التي تسعى إليها (المتعة أو الثروة أو الشرف أو السلطة أو الشهرة أو السعادة الأخروية)(٣٥٦). وعلى سبيل المثال، فإن شريعة الساراسان هي شريعة ڤينوس التي "ينتشر فيها استمتاع بالخطيئة". وبشكل تقليدي للغاية، وصف بيكون الساراسان بأنهم "شهوانيون وفاسقون تماماً". واهتماماتهم لا تتعلق إلاّ بالحياة الدنيا. ولأنهم أساءوا استخدام النعم الزمنية واستسلموا لإغراءات المتعة، فقد أضاعوا فرصة السعادة الأخروية. وقد أضاف بيكون أنهم، بموجب شريعتهم، "تزوجوا قدر ما يشتهون من النساء". بل إن محمداً نفسه كان أسوأ منهم بكثير، لأنه "كان ينتزع بالقوة كل امرأة جميلة من زوجها ويغتصبها". كما أن علم الفلك وعلم التنجيم مصدر للعزاء: إذ ينبئان عن الدمار الوشيك للشريعة المحمدية(٣٥٧).

وكان هدف دراسة بيكون للأديان إثبات أن المسيحية هي الدين القويم الوحيد(٣٥٨). ومن ثم فقد كانت نتيجة هذه الدراسة "مسحاً عاماً لجميع الأعداء الممكنين للجماعة المسيحية"(٣٥٩)، وتبدو الديانات غير المسيحية في مخططه التصوري كأشكال مختلفة لانعدام الإيمان. وهو يرى أنه "لا يمكن أن يكون هناك سوى فرقة قويمة وأحدة للمؤمنين". ومن ثم "يجب إيثار شريعة المسيح على ما عداها من الشرائع الأخرى". ولا يجب أن تكون هناك "شريعة أخرى سوى هذه الشريعة والتي يجب عندئذ لفرضها، بما أنها الأفضل، أن يمتد ليشمل جميع أرجاء العالم"(٣٦٠). وكان أحد أهداف "دراسة" بيكون "المقارنة للأديان" "إختزال

العالم كله إلى شريعة الحقيقة والتي يكمن خلاص الجنس البشري فيها وحدها"(٣٦١).

إلاّ أنه طالما لم تكن المسيحية مقبولة على مستوى جميع البشر، فقد رأى بيكون أن العالم منقسم إلى كتلتين متصارعتين. وهذا الرأي كان مألوفاً بما يكفي لدى الجماعة المسيحية الغربية. ففي كتابه *De Fide catholica* **[عن الدين الكاثوليكي]** (المكتوب في أواخر القرن الثاني عشر)، كان آلان من ليل، مثلاً، قد جمع المسيحيين المنشقين (الكاثار والفالدنسيين) واليهود والمسلمين في "هرطقة عامة واحدة" تتعارض مع "الشعب المؤمن" الذي يحيا في ظل الشريعة المسيحية. وبالنسبة لآلان، كان الشعب (*populus*) مصطلحاً تقانياً يشير إلى جماعة من الناس يحيون في مكان واحد في ظل شريعة واحدة. أمَّا الهراطقة، من الجهة الأخرى، فلم يكونوا *populus* **[شعباً]**. إنهم *gentes* **[خلق]**: لا يتميزون بأي طابع، فهم مجرد مُنْجَبين (*geniti*) لا يجمع بينهم سوى المولد(٣٦٢).

وشأن بيكون وآخرين، كان توما الأكويني يعتبر الكفار عدواً واحداً. وقد وصفهم بالـ *gentiles* – أولئك الذين لم يجدوا بعد سبيلهم إلى اعتناق الدين المسيحي(٣٦٣). وقد كتب رسالته *Summa Contra gentiles* **[خلاصة ضد غير المؤمنين بالمسيحية]** ضد كافة من لا ينتمون إلى الشعب المؤمن. والحال أن الـ *Summa* **[الخلاصة]** التي كُتبت بناءً على مبادرة من ريمون من پنيافور، وهو شخصية بارزة في جمعية الدومينيكان، إنما يبدو أن القصد منها كان أن تكون مرجعاً موجزاً لتعليم المبشرين الدومينيكان(٣٦٤). كما كتب الأكويني بحثاً موجزاً ضد الساراسان يحمل عنوان *De rationibus Fidei* **[عن معقولية الإيمان]**، والذي كان القصد منه مساعدة المسيحيين الذين يتحاورون مع المسلمين عند إقامتهم في بلاد المسلمين. وبما أنه كان رداً على أسئلة طرحها قائد جوقة ترتيل كنيسة من أنطاكية، فقد قَدَّمَ حججاً يمكن للمسيحيين أن يردوا بها على نقد المسلمين لديانتهم. لقد كان "مرجعاً موجزاً تبشيرياً"(٣٦٥).

وخلافاً للفرنسيسكان الذين "كان التبشير القلبي بأكثر من التبشير العقلي هو العنصر الغالب في أعمالهم"(٣٦٦)، عُرِفَ الدومينيكان بتناولٍ فكري أكثر للعمل

التبشيري(٣٦٧). وكان توما الأكويني نجماً من نجوم جمعية الدومينيكان. وكتاباته ضد الكفار مازالت تعتبر حتى في أيامنا مصدر إلهام للحوار مع المسلمين وغيرهم من غير المسيحيين(٣٦٨). وتخرج عن مجال هذا الكتاب مناقشة الحجج اللاهوتية التي طرحها الأكويني لدعم المناظرات المسيحية ضد الإسلام، والتلقي المسيحي للفلسفة الإسلامية والنقد المسيحي لها (والذي لعب فيه الأكويني دوراً رئيسياً)(٣٦٩). وسوف أكتفي فيما يلي بعرض مقاربة الأكويني للجدل مع المسلمين وحدهم.

كانت نقطة انطلاق الأكويني في **عن معقولية الإيمان** هي عبارة بطرس الرسول: "قدِّسوا الرب الإله في قلوبكم مستعدين دائماً لمجاوبة كل من يسألكم عن سبب الرجاء **والإيمان** الذي فيكم"(٣٧٠). وكانت مقدمة الأكويني الفكرية الأساسية هي أن المجادلين المسيحيين لا يجب أن يحاولوا البرهنة على مشروعية إيمانهم، فالإيمان لا يمكن البرهنة على مشروعيته. وقد كتب الأكويني إلى قائد جوقة التراتيل الكنسية الأنطاكية: "في هذا الصدد، أودُّ أن أنبهكم إلى أنه في المجادلات مع الكفار حول مبادئ الإيمان يجب ألاَّ تحاولوا البرهنة على مشروعية الإيمان بأسباب لزومية. فهذا من شأنه الانتقاص من سمو الإيمان والذي تتجاوز حقيقته ليس فقط عقول البشر وإنما أيضاً عقول الملائكة"(٣٧١). والمسيحيون يؤمنون بحقائق الإيمان لأن الرب هو الذي كشفها لهم. "ولذا، فلأنَّ ما يصدر عن الحقيقة الأسمى لا يمكن أن يكون باطلاً ولأن ما ليس باطلاً لا يمكن الاعتراض عليه بسبب لزومي، فإن إيماننا، الذي يتجاوز العقل البشري، لا يمكن البرهنة على مشروعيته بأسباب لزومية، كما أنه، بسبب حقيقته، لا يمكن إثبات بطلانه بأسباب لزومية"(٣٧٢).

وقد مَثَّلَ هذا موقفاً برنامجياً. فالهجمات على الإيمان المسيحي لا يمكنها إثبات بطلان سبب الإيمان، تماماً كما أن المسيحيين لا يمكنهم إثبات صحة هذا السبب. وسبب الإيمان لم يكن، ولا يمكن أن يكون، موضوع الجدل فيما بين المسيحيين والمسلمين. فما هو محل جدل وما تجب البرهنة عليه، بالأحرى، هو معقولية الإيمان المسيحي(٣٧٣). وبما أن الإيمان لا يمكن استيعابه من جانب

العقل البشري، فإن عزم المجادل المسيحي، في رأي الأكويني، يجب ألاّ يكون البرهنة على مشروعية الإيمان بل الدفاع عنه. وقد أكد الأكويني لقائد جوقة التراتيل الكنسية أن هذا يتماشى تماماً مع المبدأ الرسولي القائل بأن المسيحيين يجب أن يكونوا مستعدين دائماً "للمجاوبة" فيما يتعلق بإيمانهم(٣٧٤). ومهمة المسيحيين في الرد على الهجمات على المسيحية يجب أن تتمثل "في أن يبينوا بشكل عقلاني أن ما يسلم به الإيمان المسيحي ليس باطلاً"(٣٧٥).

والحال أن برنامج الأكويني كان سلبياً وانتقادياً. فبما أن الحقيقة الإلهية تتجاوز قدرة العقل على الوصول إليها وأن أقصى ما نعرفه عن الرب هو أنه لا يمكن معرفته(٣٧٦)، فقد رمى الأكويني بالأحرى إلى استخدام العقل الطبيعي في دحض الاعتراضات والإهانات الموجهة إلى الإيمان المسيحي. ولا فائدة هناك من الاستشهاد بالمراجع المسيحية التي لا يقبلها غير المؤمنين(٣٧٧)، ثم إن من شأنه إدخال الجدل إلى مجال يتجاوز إمكانات التفكير البشري. أمَّا العقل الطبيعي خلافاً لذلك، فهو مشترك بين المسيحيين والمسلمين على حد سواء. وقد أوضح الأكويني أن المسلمين والوثنيين هم أولئك، من بين المؤمنين، الذين "لا يوافقوننا فيما يتعلق بمرجعية كتبنا المقدسة، والتي يمكننا إقناعهم على أساسها، بينما يمكننا مجادلة اليهود بمساعدة العهد القديم ومجادلة الهراطقة بمساعدة العهد الجديد. والشيء المؤكد هو أنهم [الـ *Mahumetistae* (**المحمديون**) والـ *pagani* (**الوثنيون**)] لا يقبلون أياً [من العهدين]. ولذا فمن الضروري اللجوء إلى العقل الطبيعي، الذي لابد للجميع من الرضوخ له"(٣٧٨).

ولا يجب للدفاع عن الإيمان المسيحي وأسراره أن يرمي إلى إقناع الخصوم بأسباب بل يجب أن يرمي بالأحرى إلى تفنيد الأسباب المطروحة ضد الحقيقة المسيحية. أي يجب أن يرمي إلى "دحض الأخطاء"(٣٧٩). وبوسع المسيحيين أن يثقوا بأن بمقدورهم دحض الهجمات على إيمانهم باستخدام العقل الطبيعي، لأن العقل الطبيعي لا يمكن أن يناقض حقيقة إيمانهم(٣٨٠). والدفاع عن أسرار الإيمان إنما يعني بيان أن هذه الأسرار لا تتعارض مع العقل الطبيعي (*rationi naturali non sunt opposita*)(٣٨١). والحال أننا قد نتوقع أن الوجه الآخر

لحجة الأكويني العقلانية بصورة صارمة(٣٨٢) دفاعاً عن الإيمان سوف يتمثل في نفي عقلانية الحجج المطروحة ضد المسيحية أو في نفي عقلانية أولئك الذين يحاجون ضدها. لكن الأكويني، إذا استبعدنا بعض الملاحظات الاستنكارية (على سبيل المثال، أن الساراسان شعب شهواني، خلافاً لـ "كل إنسان حكيم"، ولا يمكنه أن يفكر في أي شيء إلاَّ فيما يتعلق بالجسد)(٣٨٣)، لم يبن حجاجه على شتم الساراسان. فقد بحث بالأحرى عن أسباب أخلاقية وفلسفية تصوَّرَ أنها سوف تكون مقبولة لهم(٣٨٤). والحال أن كلاً من **الخلاصة ضد غير المؤمنين بالمسيحية وعن معقولية الإيمان** كانا عملين غير سجاليين بشكل لافت(٣٨٥). وكانا، بالأحرى، عملين من أعمال التبرير المسيحي.

وكانت دراية الأكويني بالإسلام هزيلة(٣٨٦). إلاَّ أنه بما أن مقاربته للجدل الديني كانت مقصورة على الدفاع عن الموقف المسيحي ولم تكن تتطلب دراسة العقيدة الإسلامية، فإن هذا العيب لم يكن عيباً جسيماً. وكانت حجج الأكويني جد مقنعة بحيث إن إخوته المسيحيين قد صدقوا، بتعبير الدومينيكي ريكولدو دا مونتي كروتشه، أن "جميع الاعتراضات (*rationes*) المطروحة ضد الإيمان الكاثوليكي يمكن تفنيدها"(٣٨٧). ومن الصعب أن نتخيل أن المسلمين يمكنهم مشاطرة هذا التقدير للأمور، لكن آراءهم لم تكن ذات أهمية جسيمة. ومفارقة كل من **الخلاصة ضد غير المؤمنين بالمسيحية وعن معقولية الإيمان** هي أن غير المسيحيين كانوا المقصودين بهما لكنهما كانا يخاطبان المسيحيين(٣٨٨). ولم يحدث قط أن وصلا إلى قرائهما المقصودين، في حين أن قراءهما لم يكونوا بحاجة إلى الاقتناع لأنهم مقتنعون بالفعل. والحال أن تبريرات الأكويني قد تحركت على نحو ثابت ضمن إطار التفكير المسيحي وظلت قابعة مطمئنة في بيتها. فالأكويني كان يردد مونولوجاً: "بما أن تيار لاهوته الخاص قد سحبه، فإنه لم يكن بوسعه أن يصل إلى الشاطئ الذي كان يريد بالفعل الهبوط عليه. وهكذا فإن الترجمة المقصودة أو 'تسليم'، [*Über - setzung*] الإيمان المسيحي إلى المسلمين قد مُنيَ بالفشل، فتبريره يمثل *apologia ad intra* [**تبريراً موجهاً إلى الداخل**] لا *apologia ad extra* [**تبريراً موجهاً إلى الخارج**]"(٣٨٩). لكن هذا

الفشل، هذا الانفجار الداخلي للتبشير، كان من الممكن أن يكون إنجازاً عظيماً – لو كان الأكويني قد اكتفى بذلك.

لكن الأكويني لم يشأ ترك غير المسيحيين لحالهم. والفقرة التي تتصل بذلك موجودة في عمله *Summa theologica* [خلاصة اللاهوت]، رداً على سؤال ما إذا كان يجب إكراه غير المؤمنين على اعتناق الدين. وكان موقف الأكويني ليبرالياً بالقدر الذي قد يرغب فيه أي ليبرالي حقيقي، لكن إجابته كانت مشروطة. فوفقاً لتصنيفه لـ "خطيئة عدم الإيمان" – والذي ميز فيه بين أولئك الذين يقاومون الإيمان قبل قبوله (كالوثنيين) وأولئك الذين يقاومونه بعد أن تلقوه (إمّا "في شكل مماثل"، كاليهود، أو "في تجلي الحقيقة نفسه"، كالهراطقة والمرتدين)(٣٩٠) – ذهب إلى أن الهراطقة والمرتدين وحدهم هم "الذين يجب إخضاعهم حتى للإكراه البدني، عسى أن يفوا بما وعدوا به وأن يتمسكوا بما تلقوه ذات مرة"(٣٩١). لأنه "تماماً كما أن أخذ تعهد على النفس هو مسألة إرادة والتمسك بالتعهد مسألة واجب، فإن قبول الإيمان هو مسألة إرادة، في حين أن التمسك بالإيمان، ما أن يتلقاه المرءُ، مسألة واجب"(٣٩٢). ومن بين غير المؤمنين، "هناك البعض الذين لم يتلقوا الإيمان قط، كغير المسيحيين واليهود(٣٩٣)، وهؤلاء لا يجب بحال إكراههم على الإيمان، كيما يؤمنوا، لأن الإيمان إنما يعتمد على الإرادة؛ إلاّ أنه يجب إكراههم من جانب المؤمنين، إذا أمكن ذلك، كيما لا يعرقلوا الإيمان إمّا بازدراء الدين أو بالآراء الشريرة أو حتى بالاضطهاد السافر. ولهذا السبب فإن المؤمنين بالمسيح غالباً ما يخوضون الحرب ضد غير المؤمنين، وليس البتة سعياً إلى إكراههم على الإيمان (لأنهم حتى لو نجحوا في هزيمتهم وأخذهم أسرى، فإنه يظل من واجبهم تركهم أحراراً في أن يؤمنوا، إذا كانت تلك هي إرادتهم)، وإنما لأجل منعهم من عرقلة دين المسيح"(٣٩٤).

وهكذا نرى أن الرفض القطعي للعنف في نشر الدين لا يستبعد خوض الحرب ضد الكفار. والحال أن المبادئ التي صاغها الأكويني لإجراء المجادلات الدينية ولخوض الحروب الدينية هي مبادئ على شاكلة واحدة. فالإيمان لا يمكن لا إثبات مشروعيته بالعقل ولا فرضه بقوة السلاح. فالفعل المسيحي في كل من

الحالتين قد جرى تصوره باعتباره فعلاً دفاعياً. وليس على المجادل المسيحي البرهنة على سبب الإيمان كما ليس على الجندي المسيحي إكراه الكافر على اعتناق الدين. بل إن على المجادل دحض الاعتراضات على الإيمان المسيحي وعلى الجندي منع غير المؤمنين من عرقلة نشره. ولأن الكنيسة لا سلطة لها على الكفار الذين لم يتلقوا الدين المسيحي قط(٣٩٥)، فإنه لا تنصير ولا معاقبة غير المؤمنين هؤلاء يمكنه تبرير خوض حرب ضدهم. لقد فصل الأكويني كُلاً من الجدل الديني والحرب الدينية عن سبب الإيمان ويجب عليهما حماية الدين من الهجوم. والحرب الدينية، من حيث هي حرب دفاعية بصورة خالصة، ليست موجهة ضد الكفر من حيث هو كفر، وإنما بالأحرى ضد تأثيره المحتمل على الدين الحق(٣٩٦).

ولكي نقيِّمَ موقف الأكويني تقييماً شاملاً، من الأهمية الحاسمة بمكان أن نفهم ما قصده عندما قال إن "عرقلة دين المسيح" من جانب غير المؤمنين يجب منعها بالقوة. فقد عَرَّفَ "عرقلة دين المسيح" تعريفاً واسعاً جداً بحيث إن الدفاع عن المسيحية قد سار على طريق حربي ضد وجود غير المؤمنين ذاته. وأوضح حالة لعرقلة الدين هي الاضطهاد من جانب غير المؤمنين. وفي مذهب الحرب العادلة (الذي قَدَّمَ له الأكويني تفسيراً مرجعياً جديداً)(٣٩٧)، كان "الاضطهاد السافر" للمسيحيين من جانب غير المؤمنين مبرراً مشروعاً لخوض المسيحيين الحرب. ومن زاوية حقوقية، كانت تلك الحالة حاسمة. إلاّ أنه يصعب قول الشيء نفسه عن البابين الآخرين لعرقلة الدين، واللذين أدخلهما الأكويني كمبرر للحرب مع غير المؤمنين: "ازدراء الدين" و"الآراء الشريرة". فهذان البابان من الاتساع بحيث يمكنهما أن يبررا من الناحية العملية أي عمل من أعمال الحرب ضد غير المسيحيين. ومثل هذا الغموض لم يكن عديم التماشي مع آراء الأكويني عن الحرب. لأنه عندما يتعلق الأمر بخوض الحرب ضد غير المؤمنين، كان يؤيد بصورة قَبْلية مشروعية الحرب، بدلاً من فحص المقدمات الأساسية التي يمكن على أساسها اعتبار الحرب عادلة(٣٩٨). فعندما يتعلق الأمر بالكفار، أياً كان الأمر، فإن الكنيسة تملك الحق في إلغاء القانون البشري. ذلك أن ولاية أو سلطة

الكفار على المؤمنين، حتى عندما ينص عليها قانون بشري، يمكن "شرعاً إلغاؤها بحكم أو بأمر من الكنيسة التي تحوز سلطة الرب: وذلك لأن غير المؤمنين يستحقون، بحكم عدم إيمانهم، خسران ولايتهم على المؤمنين الذين صاروا أبناءً للرب"(٣٩٩).

ويلزمنا الآن أن ننظر عن قرب أكثر إلى "ازدراء الدين" و"الآراء الشريرة" التي تبرر الحرب مع غير المؤمنين. فبالنسبة لمسيحيي العصر الوسيط، كان من الممكن لمجرد الإعلان عن "عدم الإيمان" أن يكون، بسهولة، ازدراء للدين. والحال أن كلاً من عدم الإيمان وازدراء الدين كان خطيئة(٤٠٠). ولأن عدم الإيمان قد تمثل في "مقاومة الإيمان"(٤٠١)، وكان ازدراء الدين "اعتراضاً على إعلان الإيمان"(٤٠٢)، فقد كان عدم الإيمان في جوهره ازدراءً للدين. وجوانب خاصة من العقيدة الإسلامية، كنفي الثالوث المقدس أو ألوهية المسيح أو الفعل الخلاصي لموت المسيح (والتي ناقشها الأكويني في كتابه **عن معقولية الإيمان**)، لا يمكن اعتبارها من وجهة النظر المسيحية غير ازدراء للدين. وكان الكاردينال كاچيتان، في تعليقه المرجعي على **خلاصة اللاهوت** *II - II, Q. X, Art. 8* قد وصف ازدراء الدين بأنه "قول أشياء سيئة عن يسوع المسيح أو قديسيه أو الكنيسة"، وبهذه الصفة، اعتبره عرقلة للإيمان ومن ثم سبباً مشروعاً للحرب(٤٠٣). وفي عالم جرى صوغه بذلك الشكل، فإن "وجود الإسلام نفسه، والذي يعرقل بالفعل انتشار المسيحية، يمكن اعتباره سبباً مشروعاً للحرب المسيحية"(٤٠٤). وبالمثل، يمكن اعتبار الشعائر غير المسيحية "آراء شريرة". أمَّا الشعائر اليهودية، حتى مع كونها شريرة، إلاَّ أنها تشكل استثناءً لأنها "استشرفت حقيقة الإيمان التي نتمسك بها". والخير الناجم عن ذلك هو "أن أعداءنا أنفسهم يشهدون على إيماننا"، ولهذا السبب يجب التسامح مع اليهود في أداء شعائرهم(٤٠٥). لكن شعائر غير المسيحيين بخلاف اليهود "لا هي صادقة ولا هي مفيدة" و"لا يجب بحال من الأحوال التسامح معها". وإذا كانت الكنيسة قد تسامحت معها في وقت من الأوقات، فإن ذلك لم يكن إلاَّ بسبب الظروف – على سبيل المثال، "عندما كان غير المؤمنين كثيرين إلى أبعد حد". وفي ظروف كهذه، كانت الكنيسة تريد "تجنب الشر، أي القيل والقال

أو البلبلة التي قد تنجم /عن عدم التسامح/، أو عرقلةً ما لخلاص أولئك الذين إن لم يجر المساس بهم قد ينتقلون تدريجياً إلى الدين المسيحي"(٤٠٦).

ولم يعتبر الأكويني بشكل صريح مجرد الكفر مبرراً كافياً للحرب المسيحية مع غير المؤمنين. لكن الأكويني، بقبولة نظرة معاصريه عن "عزم" الكفار "على فعل الشر" وبتمثيله "الآراء الشريرة" و"ازدراء الدين" كسبب مشروع للحرب، قد "قدم إجازة تكاد تكون غير محدودة لمقاتلة الكفار" وقدم "مبرراً لحرب الفتح الصليبية المسيحية"(٤٠٧). وكان حكمه رائعاً. فما يبرر الحرب ليس هو أسباب عدم الإيمان بل هو بالأحرى وجود عدم الإيمان نفسه. وغير المؤمنين يمثلون عقبة في وجه الإيمان المسيحي، وهي عقبة تجب إزالتها، تماماً كما أن على المبشر إزالة الأسباب التي يطرحها الكفار ضد الحقيقة المسيحية. وفي حين أن ضمائر غير المؤمنين لا يجب انتهاكها، فإن غير المؤمنين أنفسهم يمكن إبادتهم.

لغة واحدة، عقيدة واحدة، دين واحد: رامون لول

كان رامون لول(٤٠٨) رجلاً عَلَّمَ نفسه بنفسه أَحَسَّ، بعد تجربة توبةٍ في أوائل الثلاثينيات من عمره، أنه مدعو إلى قضاء ما بقي من حياته الطويلة في تعليم الآخرين. وكانت خطته طموحة. إذ كان يريد تعليم الساراسان وغير المؤمنين الآخرين الدين الحق وتحويلهم إلى خدمة المسيح. وقد سافر إلى شمالي افريقيا لكي يعظ المسلمين، غير خائف من، بل راغباً بالأحرى في أن يلقى حتفه شهيداً في سبيل المسيح. (والقول بأنه مات شهيداً في تونس في عام ١٣١٦ هو أسطورة ظهرت في أواسط القرن السادس عشر)(٤٠٩). كما أراد لول إقناع إخوته المسيحيين بإلحاح تنصير غير المؤمنين. وكان يصف نفسه أحياناً بأنه رجل جامح الخيال، لكنه كان يعرف جيداً أين تكمن السلطة: فقد شق طريقه إلى البلاطات الملكية وأقام أواصر ارتباط مع الجمهوريات البحرية الإيطالية، وسعى إلى الباباوات طارحاً خططه ومشاريعه المختلفة. وقد تمثلت إحدى هذه الخطط في إنشاء أديرة يتعلم فيها من سوف يلعبون في المستقبل دور المبشرين لغات الكفار. وقد أثمر هذا المشروع عندما قام لول، بدعم من الملك جيمس الثاني، بتأسيس

دير في ميرامار، في بلده مايوركا، حيث بدأت جماعة صغيرة من الفرنسيسكان تعلمَ العربية. ثم إن مجمع ڤيينا في عام ١٣١٢ أَمَرَ، بمبادرة من لول، بضرورة تدريس العربية والعبرية والكلدانية في جامعات باريس وأكسفورد وبولونيا /بإيطاليا/ وسالامانكا، وفي الكورية البابوية /المجلس البابوي/(٤١٠). ويبدو أنه قد جرى اتخاذ إجراء ما في جامعة الكورية وفي أكسفورد، إلاَّ أنه لا يبدو أن هذا الأمر قد أسفر عما هو أكثر من ذلك؛ ثم إن ما بدأ بالفعل لم يدم طويلاً(٤١١).

وقد تعلم لول نفسه العربية. فقد كان يريد دراسة العقيدة والفلسفة الإسلاميتين سعياً إلى مناظرة الساراسان وتنصيرهم. والحال أن درايته "الجيدة بدرجة معقولة" بالأدب وبالفكر العربيين(٤١٢) قد عادت عليه بإشادة جمة من جانب بعض المؤرخين الحديثين، الذين يعتبرونه أهلاً للقب أب "الدراسات الشرقية"(٤١٣). لكن لول كانت لديه اهتمامات عملية أكثر. وكان بيكون قد اعتبر دراسة الألسن خادمةً للاهوت أساساً؛ وبالنسبة للول، كان تعلم اللغات الشرقية، والعربية خصوصاً، مرتبطاً على نحو مباشر بالمساعي الرامية إلى "استرداد الأرض المقدسة".

وقصة كيفية تعلم لول وامتلاكه ناصية العربية ليست قصة عديمة المغزى. فقد اشترى لول عبداً مسلماً من الأندلس سعياً إلى هدف معلن قوامه تعلم العربية. وقد دامت علاقة السيد - العبد هذه تسعة أعوام، يقال لنا إن العبد يبدو أنه تفوه بعدها بازدراء اسم المسيح بينما كان لول في سفر بعيد. و"لدى عودته، وبعد أن تحرى الأمر من أولئك الذين سمعوا الازدراء، قام لول، مدفوعاً بغيرة عظمى على الدين، بضرب العبد على فمه وعلى جبينه وعلى وجهه". وبعد انقضاء بعض الوقت، هاجم العبدُ الحانقُ لولَ بسيف وجرحه، فما كان من لول إلاَّ أن طرحه أرضاً وأَمَرَ بإيداعه السجن، حيث شنق الساراسانيُّ نفسه. وعندما علم لول بالخبر، "شكر الرب مسروراً" لأنه أعفاه من اتخاذ قرار بشأن مصير عبده و"لأنه حفظ يديه بريئتين من موت هذا الساراساني"(٤١٤).

وهذه القصة آسرة بحد ذاتها. لكن ما لا يعد أقل أسراً إعادة روايتها من

جانب مؤرخ فرنسي من القرن التاسع عشر، ذهب إلى أنه عندما توصل العبد ومعلم العربية إلى إدراك "مخططات المبشر" [أي مخططات لول]، "احتدم التعصب الديني فيه وحاول اغتيال تلميذه"(٤١٥). والمغزى المفترض للقصة هو أن "مخطط" لول المتمثل في الإقناع السلمي قد مثل تهديداً لا يحتمل للتعصب الديني الإسلامي، وقد مات العبد لأنه حاول منع لول من أن يصبح مبشراً. وفي تأويل آخر بعد قرن؛ فإن موت العبد إنما يدفع لول إلى أن يصبح مبشراً. وفي هذه الإعادة للرواية، فإن الحادثة مع العبد تفتح عيني لول على واقع أنه لا يمكن كسب شيء عن طريق العنف وأنه فقط عن طريق الحوار العقلاني، المستند إلى الاحترام وروح الصداقة، يمكن كسب الكفار إلى المسيحية(٤١٦). وقصة دروس لول العربية مفتوحة لتأويلات أخرى أيضاً. ولا يمكننا إلا أن نخمن ماهية "الازدراء" الذي كلف عبد - أستاذ لول حياته. ولول نفسه لم يسمع هذا الازدراء إلا من آخرين. ومع كل ما نعرفه، فإنه ربما "لم يكن أكثر من تعبير عن الورع الإسلامي تجاه المسيح بوصفه نبياً"(٤١٧). لكن موت المسلم قد يوحي بأن دراسة العربية في الغرب اللاتيني كانت تنطوي على إمكانية إبادة أولئك الذين كانت هذه اللغة لغتهم. ويبدو أن هدف المسيحيين الغربيين من تعلم العربية كان يتمثل في إخراس الناطقين بها، اختزالهم إلى مستمعين. "إن القصة غير المتعاطفة إنما تمثل موقفاً عاماً؛ فالإسلام لا يمكن اغتفاره إلا في خضوعه الصامت، والحل النهائي الوحيد هو القضاء عليه"(٤١٨).

على أن لول، من حيث المبدأ، كان يحب الساراسان. وبسبب هذا الحب عمل بشكل مهووس على اجتذابهم إلى سبيل الخلاص(٤١٩). ومعظم هذا العمل قوامه الكتابة، وقد كتب بغزارة شديدة بحيث إن هناك اليوم حقلاً تخصصياً أكاديمياً، هو حقل الدراسات اللولية، مكرساً لأعماله الغزيرة(٤٢٠). ونسمع من تلك الجهة أن أي قارئ جاد للول قد تحول إلى مدافع عنه(٤٢١). وهؤلاء الباحثون يتبنون صورة إنسان رفض "بعنف" النهج المسيحي العنيف حيال المسلمين و، بوصفه خصماً حازماً للحرب الصليبية(٤٢٢)، اختار التنصير السلمي لغير المؤمنين عن طريق الحجاج العقلاني. وبهذه الصفة، يبدو لول كـ "أول منظر للتبشير وأول

خبير به" - "دكتور التبشير"(٤٢٣) - كانت حياته وكتاباته مكرَّسَةً للاتحاد السلمي لكل البشر.

أمَّا الواقع فهو أن لول لم يرفض الحرب الصليبية بسبب أهداف سلمية. فقد كانت "لديه رغبة صادقة وحارة في حفز حملة صليبية مسلحة ضد الساراسان"(٤٢٤). والحال أن هذا الارتباط فيما بين الحرب الصليبية والتبشير غالباً ما حيَّرَ المؤرخين(٤٢٥)، إلاَّ أنه لم يحير معاصري لول. فتوماس لو مييزييه، مثلاً، وهو من أتباع لول، لم ير "أي تناقض في فكر لول حول التبشير والحرب الصليبية"(٤٢٦). واليوم يجري اعتبار لول رجلاً استثنائياً "اتخذ تقريباً كل ضروب المواقف، من رفض الحرب الصليبية على أنها غير مسيحية من حيث الجوهر والإشادة بالإقناع السلمي، مروراً بتأييد التبشير والحرب الصليبية في آن واحد، وصولاً إلى الدعوة إلى شن حرب صليبية ضد الكفار الذين رفضوا أن يتنصروا"(٤٢٧).

ويبدو أن ثقة لول بإمكانية تنصير الساراسان قد نبعت من ثقته هو المفرطة بنفسه. فقد كان يعتقد أنه، بهدى من نور الرب، قد كتب "كتاباً، هو أفضل كتاب في العالم، ضد أخطاء غير المؤمنين"(٤٢٨) وأنه اكتشف سبيلاً إلى البرهنة على صدق الدين المسيحي لغير المؤمنين، ليس عن طريق المراجع، التي لا يمكن الاتفاق عليها، وإنما "عن طريق الأسباب البرهانية واللزومية"(٤٢٩). وكان لول يعتقد أن العقل البشري يمكنه ويجب عليه فهم الرب، "فهو /العقل/ قد خُلق لكي يفهم الرب". كما كان يعتقد أن صدق مبادئ الإيمان المسيحي يمكن إثباته للناس في هذا العالم(٤٣٠). ويبدو هذا قولاً سجالياً ضد المعالجة الدومينيكية للتبشير من جانب رجل كان يُكِنُّ احتراماً كبيراً للقديس دومينيك لكنه، في أواخر حياته، دخل الجمعية الفرنسيسكانية الثالثة(٤٣١).

وعندما كان لول ما يزال شاباً، كان قد ابتكر نهجاً برهانياً لإثبات صدق الدين المسيحي وبطلان جميع الأديان الأخرى. وقد سمَّى هذا النهج بالـ *Ars* (الترجمة المدرسية المألوفة لـ *téhne* **/الفن/**). وقد طوره في عدد من الصيغ وطبقه في كتابات عديدة(٤٣٢). وكان الـ *Ars* يستند إلى مفهوم عن الخلق بوصفه محاكياً

لملكوت الغيب الإلهي. وبسبب التماشي المفترض بين الـ *modus intelligendi* *[نمط العقل]* والـ *modus essendi* *[نمط الجوهر]*، فإن "فن تفكير" لول كان "غير قابل للخطأ في جميع المجالات لأنه يستند إلى البنية الفعلية للواقع، فهو منطق يحذو حذو الأنماط الحقيقية للكون". وكانت الأسرار المسيحية جزءاً من بنية الكون نفسها ولذا يمكن "إثباتها" بـ "أسباب لزومية"(٤٣٣). والواقع أن نسق لول المغلق كان ناجزاً في ذاته، وقد عمل بدقة حاسب إلكتروني(٤٣٤). لقد عرف لول الحقيقة وعرف كيف ينظّمها ميكانيكياً بحيث يتم نبذ كل ما ليس حقيقة(٤٣٥).

ولول، المالك لناصية فنه، كان يحوز دوماً "حججاً حاسمة" لدعم الدين المسيحي. إلاّ أن من سوء الحظ أن غير المسيحيين قد لا يجدونها مقنعة(٤٣٦). وقد ذكر لول نفسه أنه بالرغم من أنه قد تحاور على نطاق واسع مع ساراسان بارزين وجهابذة، إلاّ أنه لم يلتق البتة بأحد على دراية صحيحة بالإيمان المسيحي(٤٣٧). بيد أنه إذا كان محاوروه، الفعليون أو المتخيلون، لم يجدوا حججه مقنعة كما وجدها لول نفسه، فقد كان يحوز على سبيل الاحتياط بنهج آخر، حيث تدخل "الميكنة" في الإقناع الديني على شكل تكرار لحقيقة ثابتة "ميكانيكياً". ففي واحدة من القصص التي لا حصر لها كتب لول عن مسيحي يجادل ساراسانياً ولم يكن الساراساني مقتنعاً بعرض المسيحي لمبادئ إيمانه وقد "تساءل" عن صدقها. إلاّ أنه "بعد أن ردد المسيحي هذه الأمور مرات كثيرة، لم يعد يحس بأي تساؤل أو عجب، لأن هذه الشروح كانت قد عودت أذنيه على الاستماع وعقله على الفهم وإرادته على الميل إليها"(٤٣٨). وقد أوضح لول "أن كل شيء يحسه الإنسان بحواسه الجسدية الخمس عجب، إلاّ أنه لأنه يعتاد باستمرار على هذه الأحاسيس الجسدية، فإنها إنما تكف عن أن تكون مصدر شعور بالعجب. والشيء نفسه يحدث مع جميع الأشياء الروحية التي يتمكن من تذكرها وفهمها"(٤٣٩).

وكان لول يعتقد أن "أياماً قليلة"(٤٤٠) من معالجته الفكرية المكثفة سوف تكون كافية لكسب غير مسيحي إلى المسيحية. وكانت خطته الرامية إلى تنصير

الأسرى المسلمين من الشاكلة نفسها. فقد كان يريد إرسال رجال دين متعلمين لمجادلة الأسرى ولجعلهم يحفظون الكتب التي تثبت أن محمداً ليس نبياً حقيقياً(٤٤١). كما كان لول يحوز علاجاً لغير المؤمنين من غير الأسرى. فقد ارتأى: "بالنسبة لليهود وللساراسان الموجودين في أراضي المسيحيين، يجب تخصيص أفراد معينين لتعليمهم اللاتينية ولشرح الكتب المقدسة، ويجب عليهم [أي على اليهود والساراسان] أن يتعلموا، في غضون فترة محددة، هذه [اللغة وهذه الكتب]، بحيث إنهم إن لم يفعلوا ذلك، ترتب على ذلك عقابهم"(٤٤٢). ذلك هو جموح خيال لول. إلاّ أنه فيما يتعلق بالمجادلات الإكراهية والمواعظ التتصيرية التي ألقاها الرهبان في المساجد والمعابد اليهودية في إسبانيا في القرن الثالث عشر(٤٤٣)، كانت أفكار لول في هذا الصدد بعيدة عن أن تكون خيالية. فقد اقترح أن يأمر مجمع فيينا بدعوة الرعايا اليهود في إسبانيا إلى المسيحية في أيام السبت ودعوة الرعايا المسلمين إليها في أيام الجمعة(٤٤٤). وبالنظر إلى هذا الإكراه الديني، الممارس والمرغوب فيه، فإن المرء إنما يعجب لقول لول القطعي بأن "الإرادة الحرة مخلوق من النبل والسمو بحيث لا يسع أحداً إجبار آخر على الرغبة أو على الحب بالإكراه"(٤٤٥).

فقط في **كتاب الوثني**، وهو عمل مبكر من أعمال لول، يجري تصوير الجدل الديني تصويراً مهذباً. فمعتقدات الديانات التوحيدية الكبرى الثلاث يجري عرضها على وثني، يعزف في النهاية عن إعلان أيها يختار قبولها بوصفها الأصدق. وقد قام لول فيما بعد بتعديل هذه النهاية المفتوحة العجيبة(٤٤٦) وزعم أن المسيحي نجح في إثبات صدق ديانته(٤٤٧). وكان **كتاب الوثني** يوتوبيا لول عن "الفعل التواصلي"، وهي يوتوبيا ما كان لول نفسه ليسمح بها. إلاّ أنه حتى في هذه اليوتوبيا، تحدث لول عن "وَسَخ" في الجنة الإسلامية. فقد أشار، بأسلوب تصويري تماماً، إلى أنه "من إنسان يأكل ويشرب ويضاجع النساء لابد أن يأتي الوَسَخُ والفساد، وهو وَسَخٌ من القبح بحيث تتعذر رؤيته ولمسه وشمه والحديث عنه"(٤٤٨).

وبالنسبة للول، كانت الحياة التأملية مصدر التحقق، بينما كانت الحياة

الفـاعلة ضـرورة(٤٤٩). وبقدر ما أن هدف حياة الإنسان في هذا العالم هو أن يتذكر الرب ويفهمه ويحبه حتى يتسنى له أن يحيا في العالم الآخر في مجد مقيم(٤٥٠)، فإن الواقع إنما يتمثل في أن المسيحيين قلة - وأن المسيحيين الأخيار أقل بكثير - وأن الكفار لا حصر لهم: "فلتلاحظوا مدى كثرة غير المؤمنين ومدى قلة الكاثوليك، وحتى بين الكاثوليك يمكنكمْ أن تلاحظوا مدى قلة من يحترمون ويمجدون الدين الذي عُهد إليهم برعايته"(٤٥١). إن حالة كهذه إنما تدعو إلى اتخاذ إجراء عاجل، لأن الكفار يتزايدون ويستولون على أراضي المسيحيين ويزدرون الثالوث المقدس وتجسد المسيح(٤٥٢). وامتلاكهم للأرض المقدسة إهانة للسماء ومحو للأرض المقدسة(٤٥٣). بل إن وجود الكفار نفسه "إهانة للرب"، لأنه يبين أن من الممكن أن يحيا أناس لا يعرفونه وأن يعبدوا آلهتهم الغريبة وألاّ يشعروا بالعرفان له على خلقه إياهم وإبقائهم أحياء(٤٥٤).

والحال أن رد فعل لول على وجود كثيرين لا يشيدون بالرب إنما يعد أمراً غريباً من إنسان آمن بأنه قد كرس حياته لتنصير غير المؤمنين. فهو قد رد على "الإهانة" المتصوَّرة "للرب" ليس بالرغبة في تنصير غير المؤمنين وإنما بإصرار حماسي على الإشادة بالرب. ويبدو أن حماسته قد ألهبها غياب الحماس بين صفوف إخوته المسيحيين. وفيلكس، البطل في عمل لول *Felix*، مثلاً، "إنما يعجب كل العجب من كون أن الدين المسيحي لا تجري الدعوة إليه بين الكفار من جانب قوم يشيدون به ويمجدونه أسمى التمجيد بحيث إنهم لن يترددوا في تمجيده بالرغم من الصعاب والأخطار والموت أو أي شيء آخر؛ لأنه في سبيل المجد العظيم لا يجب أن يوجد غير تردد طفيف في هذه الأمور"(٤٥٥). وقد مهد هذا التعليق لقصة عن مرتل كان يرغب في عبور البحر سعياً إلى "تمجيد الدين"، لكن أسقفه كان غير راغب في منحه تصريحاً بالمغادرة خوفاً من أن يموت المرتل دون ثمرة. "فأجاب المرتل قائلاً إن الثمرة تكمن في الإشادة بالرب وتمجيده بأكثر مما تكمن في إنقاذ وتنصير الناس، لأن الإشادة بالرب وتمجيده وتمجيد الإيمان أنبل من تنصير الناس"(٤٥٦). وقد لقيت هذه الفكرة تكراراً لها في الكتاب نفسه حيث نقرأ أن "الإنسان قد خُلق لأجل الثناء على الرب، ولذا لا يمكنني التردد حيال الذهاب لتمجيد الرب خوفاً

من الموت، أو لأنه قد لا يؤتي شيئاً مفيداً للإنسان"(٤٥٧). وفي كتاب آخر، هو الـ *Blanquerna*، كان البطل يريد التسرية عن السيدة إيمان، التي كانت حزينة في روحها لأن الرب ليس موضع حب أو تمجيد أو إيمان بين الساراسان. وكانت تريد تنصير الكفار. وقد سَرَّى عنها بطل لول قائلاً إن الرغبة في تنصير غير المؤمنين مأثرة عظيمة عظمة تنصيرهم بالفعل(٤٥٨). والحال أن المسيحيين الصادقين إنما يُعرفون برغباتهم، لا بثمار عملهم.

وهذه الحماسة للثناء على الرب دفعت لول إلى الإبحار إلى بجاية (في تونس اليوم) في ما سمي خطأ بأنه مهمة تبشير (إن كان التبشير يهدف إلى تنصير الكفار). وتقول لنا سيرته إنه لدى هبوطه ذهب إلى الساحة الرئيسية و"واقفاً وصائحاً بصوت عال، هتف بالكلمات التالية: «الدين المسيحي حق ومقدس ومقبول من الرب؛ بينما الدين الساراساني باطل ومليء بالأخطاء، وأنا مستعد لإثبـــات ذلك»"(٤٥٩). وقد سُمِّيَ هذا النوع من "المواجهة المهووسة" بتقانة فرنسيسكانية مميزة لنشر الإيمان(٤٦٠). (ومن المسجل، على سبيل المثال، أنه في أواسط القرن الرابع عشر تسبب فرنسيسكاني في موت نفسه بهتافه ضد الإسلام - بالفرنسية - خلال أداء السلطان صلاة الجمعة بأحد مساجد القاهرة)(٤٦١). وإذا كانت "غزوات" كهذه تعتبر دفاعاً عن الدين المسيحي(٤٦٢)، فإن العدوان العسكري كالحملات الصليبية يمكن أن يعتبر هو الآخر حرباً دفاعية. وقدأوحى لول نفسه بأن "النباح" وصف أنسب لهذا النوع من "التبشير".

فقد قارن لول المسيحي الذي يحمي الدين بكلب راع طيب. وفي *Felix* أيضاً، وصل البطل إلى حقل حيث كان ذئب قد دخل إلى حظيرة الأغنام وكان يقتل الأغنام ويلتهمها. وكان الراعي راقداً في كوخه المجاور، غير راغب في النهوض لأن السماء كانت ممطرة وكان الجو بارداً. وغير بعيد، كان كلبه يقاتل ذئباً آخر وكان ينبح نباحاً عالياً كيما يأتي الراعي ويساعده. وقد عجب فيلكس لهذا المشهد وقال للراعي كلاماً قاسياً: "لقد عهد المسيح برعاية العالم إلى البابا وإلى الكرادلة وإلى أساقفة الكنيسة. والمسيحيون القريبون من الكفار ينبحون كيما يسارع البابا والرجال المقدسون بالمجيء للقضاء على كافة الأخطاء المرتكبة في

حق الدين المسيحي المقدس. إني لأشعر بالأسف وبالشفقة على الأغنام التي أرى الذئب يقتلها، مثلما أشعر بالشفقة على الكلب الذي يقاتل دون أن يجد عوناً من أحد. ما أعجب أن الكلب، الذي يعوزه إعمال العقل، يفهم ويؤدي المهمة المنوطة به، في حين أنك، وأنت راع، لا تؤدي المهمة المنوطة بك"(٤٦٣).

ولم يكن لول دومينيكياً، بل كان *Domini canis*، كلباً من كلاب السيد الرب، ينبح نباحاً عالياً وبلا كلل. وكان يحوز فكرة أوضح مما لدى السلطات المسيحية نفسها حول المهمة التي يتوجب عليها وعلى المؤمنين الاضطلاع بها. فلأن الرب قد استودع الدين أمانة في أيدي البابا والكاردينالات والأساقفة وغيرهم من رجال الكنيسة، فإن من واجبهم "صونه والدفاع عنه ضد عدم إيمان اليهود والساراسان والهراطقة وغير المؤمنين، الذين يحاولون باستمرار القضاء على دين كنيسة روما". وبالنسبة للول، لم يكن هناك شك فيما يجب عمله: "إن المسيحيين من غير رجال الدين يجب أن يحموا ويصونوا الدين بقوة السلاح؛ أمَّا رجال الكنيسة فيجب عليهم صونه بقوة العقل والكتب المقدسة، بقوة الصلوات والحياة القدسية". وقد تأوه فيلكس، وهو يذرف دموعاً لا تجف أبداً: "آه، يا سيدي الرب، ألا ما أسوأ العار الذي يكابده الدينُ المسيحيُ المقدسُ الذي لأجل حمايته ومجده شئت أن تكون إنساناً وأن تسلِّمَ ذلك الإنسان إلى الموت! والساراسان، الذين هم أبناء انعدام الإيمان، يحوزون ويمتلكون تلك الأرض المقدسة فيما وراء البحر حيث كان الدين قد نشأ وعُهدَ به إلى الكنيسة المقدسة! آه، يا سيدي الرب، متى يأتي اليوم الذي يخرج فيه المقاتلون، والمحبون، والمادحون، مستخدمين الأسلحة المادية والروحية، لرد الكرامة إلى الدين وللقضاء على الضلالات التي تجر كل هذا العار على الدين في هذا العالم؟"(٤٦٤).

وكان لول قد ذهب أحياناً إلى أن "الحرب الفكرية" التي تخاض بـ "أسلحة الإخلاص والرغبة في الشهادة" قد تكون أكثر كفاءة من "الحرب الحسية" التي تخاض بـ "أسلحة من حديد"(٤٦٥). وقد قال إن المناقشات السلمية "حرب أكثر كفاءة بكثير"(٤٦٦). لكن هذا لا يعني أنه قد دعا إلى التبشير في مرحلة من حياته لكي يدعو إلى الحرب الصليبية في مرحلة أخرى، مثلما رأى بعض المؤرخين.

فقد كان عليماً بأن الكنيسة تحوز سلاحين(٤٦٧). ولم يكن الإقناع السلمي بديلاً عن الحرب ولا هذه بديلاً عن ذاك. وكان يعرف كيف يفصّلُ حججه لتبرير مشاريع خاصة بحسب جمهوره المستمع إليه. لكن مشروعه الكبير كان واحداً وثابتاً. فالتبشير لم يكن، كما قيل، الغاية التي كانت الحرب الصليبية وسيلة إلى تحقيقها(٤٦٨). بل إن الحرب الصليبية والتبشير كانا وسيلتين لغاية واحدة. فالحرب بالسلم أو الحرب بالحرب كان يجب استخدامهما بحسب الضرورة. وغالباً ما بدا أن من الأنسب استخدامهما معاً للوصول إلى الغاية المنشودة(٤٦٩).

والحال أن الغاية التي اتجهت إليها حياة لول التأملية وحياته الفاعلة على حد سواء كانت هي السلم في هذا العالم. ولا عجب أن هذا المثل الأعلى إنما يظهر في "أهم" بحث صليبي كتبه لول، أعني الـ *Liber de Fine* *[**كتاب الوثني**]*(٤٧٠). وكان مَثَلُ السلم الأعلى يستند إلى فكرة الوحدة، وكانت الوَحدة تعتبر حالة يتم فيها محو "الاختلاف" و"التناقض"، بينما يسود "الوفاق". ومن شأن مثل هذا النظام أن يكون ترجمة للوحدة الإلهية. فانعدام التشابهات وانعدام الاتفاقات اللذان تسببا في أن يكون الناس "أعداءً أحدهم للآخر ومتحاربين يقتلون أحدهم الآخر وأسرى أحدهم للآخر" هما تعبيران عن "اختلاف أو تناقض الأديان أو العادات". ومن هذا ينبع الحل المثالي: "فما دام ربنا واحد، خالقنا واحد، مولانا واحد، يجب أيضاً أن يكون إيماننا واحد، وديننا واحد، ويجب أن نكون ملة واحدة، لها أسلوب واحد في حب الرب وتمجيده"(٤٧١). وفي عمل تال، صَوَّرَ لول تنوع الألسن باعتباره سبباً آخر للحرب بين الناس وكان يريد "القضاء على تنوع اللغات"(٤٧٢) واختزال جميع اللغات الموجودة إلى لسان واحد(٤٧٣). ومن ثم، فقد كان عليه أن يحدد عن طريق أية لغة "يمكن توحيد" كل الناس "بحيث يمكنهم التفاهم وحب أحدهم الآخر والاتفاق في سبيل خدمة الرب"(٤٧٤). وبما أن المسألة اللغوية كانت مرتبطة بخدمة الرب، فإن اختيار لول لم يكن صعباً. لقد اختار اللاتينية، لأن "اللاتينية هي اللسان الأعم... وكل كتبنا موجودة باللاتينية"(٤٧٥). ومادام الرب قد خول البابوية سلطة "تنظيم العالم"(٤٧٦)، فإن البابا من حيث هو الحاكم لعالم لول المثالي الذي لا يتجزأ يجب أن يكفل تعليم

جميع الناس اللاتينية. فهذا من شأنه انبثاق عالم لا توجد فيه سوى لغة واحدة وإيمان واحد ودين واحد(٤٧٧). ولم يكن لدى لول أدنى شك في أن الرب الذي يجب على العالم كله أن يحبه ويعرفه هو الرب المسيحي(٤٧٨)، وأن العالم كله يجب أن يؤول إلى المسيحية(٤٧٩). فهذا من شأنه أن يحقق "أعظم خير ممكن في العالم"، لأن "الحكمة الأعظم إنما تتمثل في محاولة إخضاع العالم كله لدين واحد، بحيث يؤمن بما يؤمن به المسيحيون"(٤٨٠). وكانت قناعة لول الأساسية هي أن المسيحيين "على جادة الصواب"(٤٨١).

والحال أن تعدد الآلهة والأديان إنما يتنافى عموماً مع بنية الكون. إلاّ أنه عندما تَحَدَّثَ لول بشكل ملموس أكثر، فإن وجود المسلمين هو الذي ظهر بوصفه أعظم عقبة في طريق الوحدة السلمية(٤٨٢). فالساراسان هم الذين يعترضون سبيل العالم (*ipsi sunt qui impediunt universum*)(٤٨٣). ووجودهم خلل في بنيته. وبما أن النظام يعني فهم الرب وحبه، فإن الساراسان إنما يشكلون عنصر فوضى(٤٨٤). و"عدم إيمان"نهم عصيان للرب(٤٨٥). إنهم تجسيد للباطل في وجه الحقيقة(٤٨٦). وهم الظلم مُجَسَّداً، لأنهم يناقضون عدل الرب(٤٨٧). وأخيراً ولكن ليس آخراً، فإنهم إهانة للجمال المتمثل في الرب، لأن "من القبح البالغ أن يحوز الساراسان ويملكوا الأرض المقدسة التي ولد عليها يسوع المسيح ومات"(٤٨٨).

وبالنظر إلى تكوين لول العقلي، فإنه لن يتغير شيء مهم إذا ما دخل المسلمون في سلم مع المسيحيين. فالمسيحيون لا يمكنهم أن يكونوا في سلم مع أولئك الذين، بمحض وجودهم، يهددون وحدة الكون في الرب وهي السلام. ويجب أن نأخذ لول مأخذ الجد عندما يكتب عن صنع السلم بين الملوك المسيحيين بحيث يمكنهم الخروج إلى حملة صليبية(٤٨٩). لكننا لا يمكننا تصديقه عندما يتحدث عن السلم بين المسيحيين والساراسان(٤٩٠). ففي عالمه، لا يمكن تخيل السلم إلاّ فيما بين المسيحيين، والسلام العالمي يفترض الحكم المسيحي العالمي أصلاً. ولا يمكن للسلام بين المسيحيين والساراسان أن يكون حقيقياً إلاّ إذا كف الساراسان عن أن يكونوا مسلمين وأصبحوا مسيحيين. والمبدأ نفسه ينطبق على جميع الكفار. وقد جرى التعبير ببالغ الوضوح عن منطق سلام لول في الـ

Blanquerna. فالبطل، بلانكرنا، كان أسقفاً راغباً في أن يعمل كصانع للسلم (*volc haver lufici de pacificar*). وقد اشتكى له اليهود ذات مرة من أن المسيحيين، عشية عيد الفصح *[اليهودي]*، قذفوا يهوديين بالحجارة وجرحوهما. "فأمعن الأسقف التفكير طويلاً في الشكاوى التي كان اليهود قد قدموها بشأن المسيحيين، ورأى أنه لو أن المسيحيين واليهود صاروا على دين واحد، فإن سوء النية والخصام بينهم سوف يتلاشيان؛ وعندئذ أخذ الأسقف في زيارة المعبد اليهودي كل سبت لكي يعظ اليهود ويناقشهم، ساعياً إلى أن يصبحوا مسيحيين وإلى أن يشيدوا بيسوع المسيح ويمجدوه وإلى أن يكونوا في سلم مع المسيحيين"(٤٩١).

ولأن الساراسان هم الأسوأ بين غير المسيحيين، فلن يكون هناك سلام في العالم إلاّ إذا كان هناك سلام بين المسيحيين والساراسان(٤٩٢). والشرط المسبق لذلك هو أن الساراسان يجب أن يتخلوا عن عدم إيمانهم وأن يعتنقوا المسيحية. فسلام لول كان سلاماً مسيحياً، سلاماً ينطوي على خوض وكسب الحرب - الروحية أو المادية (ولكن الروحية والمادية على حد سواء) - ضد المسلمين وغيرهم من غير المؤمنين، يشمل ذلك المسيحيين الهراطقة والمنشقين(٤٩٣). لقد كان *Pax Christiana* ***[سلاماً مسيحياً]***، جرى وصفه في الـ *Blanquerna* بأنه "مجتمع من الأمم ترأسه الباباوية"(٤٩٤). وكان يجب الوصول إلى السلم برد العالم إلى النظام الإلهي بأية وسيلة يتطلبها ذلك: فالسلام هو تحويل العالم إلى مدينة للرب(٤٩٥).

وكان لول تواقاً إلى وجود رجال مثل القديس برنار في زمنه(٤٩٦). لكن أحد الباحثين في تراث لول رأى أن القديس برنار قد قام من بين الموتى في شخص لول. وعندما دعا لول إلى الحرب الصليبية في بيزا في عام ١٣٠٨ - مقترحاً تكوين جمعية جديدة، هي جمعية الفرسان الدينيين المسيحيين التي يجب عليها الانكباب على "خوض معركة متصلة ضد الساراسان الغادرين لأجل استرداد الأرض المقدسة"(٤٩٧) - كان موفقاً إلى درجة أنه يبدو، في نظر هذا الباحث، وكأنه "قديس برنار تقريباً *redivivus* ***[وقد عاد إلى الحياة]***"(٤٩٨). لكن زمن

القديس برنار كان قد ولّى. وكان برنار قد أثنى على الهيكليين الذين كانوا جمعية الفرسان المسيحية النموذجية. لكن الهيكليين تم القضاء عليهم في زمن لول - ليس على أيدي أعداء الصليب، بل على يدي فيليب الرابع، ملك فرنسا، وهو الملك الأكثر مسيحيةً. فحتى عندما كان لول يدعو في بيزا، كان الهيكليون قد اتهموا بالهرطقة، وكان قد تم اعتقال أعضاء الجمعية على أيدي عملاء فيليب. وفي عام ١٣١٠، جرى، حرقاً على الخازوق قرب باريس، إعدامُ أربعة وخمسين هيكلياً بتهمة الارتداد إلى الهرطقة. وفي مجمع ڤيينا (١٣١١ - ١٣١٢)، استسلم البابا للضغط من جانب الملك الفرنسي وألغى جمعية الهيكل. وفي عام ١٣١٤، جرى إعدام چاك من موليه، آخر أستاذ عام لجنود المسيح الذين امتدحهم برنار(٤٩٩).

ولم يدافع لول عن الهيكليين، حتى مع أنه هو شخصياً كان مديناً بالعرفان لزعيمهم. فخلال رحلاته إلى قبرص، كان لول قد سقط مريضاً و"جرى استقباله بكل سرور" من جانب چاك من موليه الذي أخذ لول إلى بيته إلى أن استعاد عافيته(٥٠٠). ومن الصعب أن نعرف رأي لول بالضبط في الاتهامات الموجهة ضد مضيفه السابق وفرسانه. وربما يكون "قد سمح لنفسه بتصديق أن الهيكليين مذنبون"(٥٠١). على أن ما هو معروف هو أن لول قد قبل "سياسة" الفرنسيين "الشرقية"(٥٠٢) في الأعوام التي تعرض فيها الهيكليون للهجوم تحديداً. وكان أحد عناصر تلك السياسة، التي دعا إليها فيليب الرابع، توحيد الجمعيات العسكرية المسيحية. وكانت هذه السياسة إحدى أفكار لول حتى قبل أن يعلق آماله على الملك الفرنسي(٥٠٣). لكننا لا يجب أن نعطي ثقلاً زائداً عن الحد للأفكار. وربما يكون لول قد وصف نفسه بأنه جامح الخيال، لكنه كان واقعياً بما يكفي لأن يعرف أن الـ *Realpolitik* **[السياسة الواقعية]** هي السياسة التي تصوغ الواقع. وكان هو نفسه يريد صوغ الواقع وكان على قناعة بأن "ما أقوله ممكن ويجب أن يحدث وسوف يؤتي ثماراً عظيمة"(٥٠٤). لكنه كان بحاجة إلى دعم حتى يحدث ذلك. وربما يكون لول قد عاش في عالمه الخاص، لكنه كان يرى أنه في العالم الخارجي يكمن المستقبل في نوع السلطة الذي نجحت المملكة

الفرنسية في البدء بفرضه.

وعلى مدار قرنين، كان الهيكليون "قد ظهروا بوصفهم جزءاً لا يتجزأ من التكوين السياسي للجماعة المسيحية اللاتينية، وهو جزء لا غنى عنه في النضال ضد الكفار وفي خدمة الحملات الصليبية وفي تمويل البابوات والملوك"(٥٠٥). والحال أن القضاء على الهيكليين إنما يشير إلى تغير مهم في "التكوين السياسي" المسيحي. لقد ظلت الحرب ضد الكفار ذات أهمية محورية. إلا أنها سوف تخاض بشكل مختلف.

هوامش الفصل الرابع

[1] The authoritative account of the crusade *and* mission is Kedar 1984; see also Sibbery 1983. For the "Christianization of reason," see Abulafia 1995.

[2] Cf. Blake 1970, 27.

[3] For the history of the Order, see Barber 1995; 1993; R. Barber 1982, chap. 14-15; Forey 1985; 1992.

[4] Cf. Forey 1992, 184-6.

[5] *Politocratus* VII,21 (p. 173).

[6] Cf. chap. 2 n. 43.

[7] Valous 1953, 32.

[8] Barber 1995, 40.

[9] *Politocratus* VII,21 (p. 173).

[10] See chap. 1 nn. 113-5.

[11] Barber 1995, 61; Zerbi 1992, 294; Kedar 1984, 105.

[12] Barber 1995, 41.

[13] Nicholson 1995, 3.

[14] Ibid., 38.

[15] Barber 1995, 56.

[16] Alcuin to the brothers of the church of York, A. D. 795, *Epsitolae* no. 43 (p. 89); *Alcuin of York*, 4.

[17] Otto of Freising *The Deeds* I,xxxv.

[18] Rousset 1945, 163, 167; Blake 1970, 29; Cardini 1974 (on Bernard, 210f.); 1993a.

[19] See chap. 2 n. 1.

[20] Cf. nn. 11, 12, 14; see Nicholson 1995; Morris 1991, 280-1; Barber 1995, 41f., 59f.; for the later period, Forey 1992, 204-20.

[21] Bulst-Thiele 1992, 58; Selwood 1996, 225, speaks of "self-doubt."

[22] Grabois 1992, 50.

[23] Some historians hold that this *Hugo peccator* was Hugh of St. Victor, others opt for Hugh of Payns, the first master of the Temple (who was on a mission in the Latin west), and still others see the problem of authorship as unresolved. For a brief survey of the positions, see Selwood 1996, 223 n. 9.

[24] See Barber 1995, 44; Forey 1992, 15; Emery 1990, 20.

[25] The view that he did (held, e. g., by Valous 1953; Cousin 1953; Bulst-Thiele 1992, 61f.) is questioned in Selwood 1996, 221. For an exposition of the *Rule*, see Barber 1995, 15f.

[26] The date usually given for the composition of Bernard's treatise is the early 1130s. Selwood 1996, however, argues that the text was written prior to the Council of Troyes in 1129, that promulgated the *Rule* and promoted the Templars.

[27] Bulst-Thiele 1992, 60.

[28] Forey 1992, 15; Barber 1995, 44-5, cf. 38-9.

[29] In his imagery Bernard "thrists for blood." Daniel 1989b, 46.

[30] Morris 1991, 281.

[31] Emery 1990, 23.

[32] Bernard *Éloge de la nouvelle chevalerie* II,3. The *Rule* of the order demanded that the Templars wear simple clothing and refrain from embellishing their weapons and horses. At the time of the second crusade, these rules were transferred to crusaders. See Conrad 1941, 92-7. Cf. Eugenius III's crusading bull *Quantum praedecessores*: "those who fight for the Lord ought not to care for precious clothes or elegant appearance [...] or other things that are signs of lasciviousness." Riley-Smith and Riley-Smith, 1981, 58-9. See also Gregory VIII's bull *Audita tremendi* (ibid., 67).

[33] *Éloge* II,3.

[34] *Éloge* II,3; cf. *Briefe* no. 363,5 (p. 656).

[35] *Éloge* II,3.

[36] Ibid., I,2.

[37] Ibid.
[38] Ibid., II,3. For the context of Bernard's opposition *militia* - *malitia*, see Graboïs 1992.
[39] *Éloge* I,1.
[40] Ibid., I,1; IV,8.
[41] Ibid.
[42] Cardini 1974, 213.
[43] R. Barber 1982, 227.
[44] Cf. Bulst-Thiele 1992, 61.
[45] See Bernard to Prior of Portes, A. D. 1147-50, *Briefe* no. 250,4 (p. 334): "Clamat ad vos mea monstruosa vita, mea aerumnosa conscientia. Ego enim quaedam Chimaera mei saeculi, nec clericum gero nec laicum. Nam monachi iamdudum exui conversationem, non habitum."
[46] *Éloge* IV,7. In this sense, the Rule of the Order of Santiago described the founders of the order as having ceased to be the *equites diaboli*. Forey 1985, 184.
[47] *Éloge* III,4.
[48] Ibid.
[49] Cf. chap. 2 nn. 134, 136.
[50] Selwood 1996, 230.
[51] *Éloge* III,4.
[52] Cardini 1974, 212-3. On how Bernard otherwise respected canon law, see Brundage 1992, 28.
[53] *Éloge* I,1.
[54] Ullmann 1975, 287, praised Bernard's "perennial wisdom and enduring humanity," foreshadowing the "true Humanism," and represented him as "an inspiring force in the making of modern international law" aiming at humanizing the "atrocious manner of waging war." This argument is only defensible on the premiss that those the Christians were fighting were not human.
[55] *Éloge* III,4; cf. Delaruelle 1953, 58.

[56] See Dérumaux 1953, 69; Delaruelle 1953, 62.
[57] Cf. Christainsen 1980, 73.
[58] *Éloge* III,4. Bernard stopped short of citing the other half of Ps 57.11 [58.10]: "they will bathe their feet in the blood of the wicked" — probably because he lauded the Templars for washing themselves rarely (*Éloge* IV,7). Not washing was a sign of saintliness. Athanasius relates that St. Anthony "never washed his body, and never wiped the dirt from his feet except when necessity compelled him to cross through water." *Life of Anthony* 47 (*Early Christian Lives*, 38).
[59] *Éloge* III,4; cf. chap. 3 n. 267. Similarly, *Hugo peccator* argued that the Templars, killing infidels, hated not the man but iniquity. *Hugo* justified the Templars' taking the spoils because infidels, on account of their sins, deserved to lose what was taken from them. Forey 1992, 16; Barber 1995, 42-3. But Isaac of L'Etoile commented that the order "despoils licitly and murders religiously" (*licenter expoliet et religiose trucidet*). Kedar 1988, 105.
[60] *Éloge* III,4 (quoting Ps 124.3 [125.3]).
[61] *Éloge* III,5; cf. Isa 26.2; Ps 67.31 [68.30]; Ps 100.8 [101.8]; Ps 82.13 [83.12]; 2 Cor 10.5.
[62] *Éloge* IV,8; Ps 138.21 [139.21].
[63] *Éloge* V,9; IV,7 (Eph 4.3); IV,8.
[64] *Hugo peccator* admonished the Templars to go about their ordained function in a tranquil frame of mind, like true servants of God: "If you feel thus, most dear brothers, and you serve your society in peace, the God of peace will be with you." One may get a clearer sense of what was meant by "serving one's own society in peace" from Bishop Anselm of Havelberg's description of the Templars: "they have sworn to defend the glorious tomb of the Saviour against the Saracens; peaceful at home, outside they are valiant fighters." Quoted in Barber 1995, 43, 50.
[65] *Éloge* V,9.
[66] Cf. Zerbi 1992, 283 (referring to Leclercq). *Hugo peccator* pictured the

Templars as carrying arms for the defence of Christians "against the enemies of the faith and peace." Quoted in Barber 1995, 42.

67 Zerbi 1992, 279 (quoting Leclercq, *Bernard de Clairvaux* [Paris, 1989]).

68 *Éloge* V,10.

69 See chap. 1 n. 310.

70 See n. 34.

71 Cf. *Briefe* nos. 65, 399; Cardini 1993a, 253.

72 See chap. 2 n. 29.

73 The importance of this part of the *De laude* is pointed out in Barber 1995, 45f.; cf. Cardini 1993a, 252-3.

74 *Éloge* XI,29.

75 Ibid., III,6; cf. Isa 62.1-5.

76 See Barber 1995, 27 (citing an Aragonese source from the *Cartulaire général de l'Ordre du Temple*).

77 And not, as Dérumaux 1953, 73, wrote: "Ainsi le païen ne sort de l'ombre que dans l'acte même où il se dresse contre la société chrétienne."

78 Quoted in Barber 1995, 49, 51, 58.

79 Blake 1970, 27.

80 Otto of Freising *The Deeds* I,xxxvii. Odo of Deuil *De profectione* I (p. 9) portrayed Bernard the preacher as "heaven's instrument" pouring forth "the dew of the divine word."

81 See *On Consideration* II,i,1-3; Riley-Smith 1992, 95.

82 See Delaruelle 1953, 53-4; Cole 1991, 42f.; Leclercq 1974; Zerbi 1992, 285f.; Mayer 1993, 93f.; Riley-Smith 1992, 94f.

83 Leclercq 1974, 482, 484; Cole 1991, 59.

84 *Briefe* no. 363,4 (p. 654).

85 Alphandéry 1954, 183; Katzir 1992, 9; Cardini 1993a, 256.

86 Delaruelle 1953, 60; Leclercq 1974, 483; Alphandéry 1954, 176f.; Riley-Smith 1992, 95; cf. Roscher 1969, 268f.

87 *Briefe* no. 363,5 (p. 656); trans. in Mayer 1993, 97.

[88] *Briefe* no. 363,1 (p. 648); cf. Delaruelle 1953, 62.

[89] Delaruelle 1953, 60; Tyerman 1988, 32; Cardini 1993a, 257.

[90] See the *De consideratione* II. Quillet 1989, 257, has interpreted this work as an invitation of the pope "à un itinéraire spirituel."

[91] Zerbi 1992, 281; Alphandéry 1954, 172.

[92] *Briefe* no. 363,4 (p. 654).

[93] *The Deeds* I,xlii.

[94] Ibid., I,xliv.

[95] In bitter moments after the failure of the second crusade, looking back at his preaching of that campaign, Bernard wrote: "We said, 'Peace,' and there is no peace." *On consideration* II,i,1. Cf. Leclercq 1974, 483.

[96] Cf. Cardini 1993a, 252, 256.

[97] Otto of Freising *The Deeds* I,xl.

[98] *Briefe* no. 363,5 (p. 656); trans. in Mayer 1993, 96-7.

[99] *Éloge* III,6; *Briefe* no. 363,3 (p. 652).

[100] *Briefe* no. 363,2 (p. 652).

[101] *Briefe* no. 363,6 (p. 658); cf. Otto of Freising *The Deeds* I,xxxix,xliii. See Cole 1991, 43f.

[102] Cole 1991, 54 (quoting *Annales Herbipolenses*).

[103] Kahl 1992, 37; Zerbi 1992, 290f. Christiansen 1980, 55, speaks of a "global strategy against the army of darkness."

[104] Cf. Constable 1953, 224-6; on this crusade, see Christiansen 1980, chap. 2.

[105] In his "apologia on the plight of Jerusalem," however, Bernard maintained that he had preached the crusade at the pope's command. *On Consideration* II,i,1. Cf. Otto of Freisng *The Deeds* I,xxxvii; Brundage 1992, 29.

[106] *Divina dispensatione* (Kahl 1992, app. B, 44); Constable 1953, 255.

[107] Kahl 1992, 40.

[108] *Briefe* no. 457 (p. 892); Kahl 1992, app. A, 42. For different

interpretations of this formulation, see Kedar 1988, 70-71; Zerbi 1992, 289-3; Cardini 1993a, 258.

[109] *Briefe* no. 457 (p. 892); cf. Christiansen 1980, 51.

[110] "[...] extirpandos de terra christiani nominis inimicos." *Briefe* no. 457 (p. 890).

[111] Kedar 1988, 71; Burns 1971.

[112] *On consideration* III,i,2-4.

[113] *Éloge* V,10.

[114] See Kritzeck 1964; d'Alverny 1965a, 599f.; Pavlovi<141> 1992, 92f.; Mayer 1993, 230. On translators, see Metlitzki 1977, 30f.; Gantar 1965. Setton 1992, 48, has called Ketton's translation of the *Qur'an* a "paraphrase."

[115] Rousset de Pina 1952, 181; Schwinges 1977, 106; Pavlovi<141> 1992, 97; Kritzeck 1964, 15.

[116] Kritzeck 1964, 6; Schwinges 1977, 107; Morris 1991, 286; Mayer 1993, 230.

[117] Haskins 1967, 6.

[118] Ibid., 43. On Haskin's progressivism, see Spiegel 1997, 63f.

[119] Haskins 1967, 9.

[120] Cf. Kritzeck 1964; Rodinson 1991, 13f.; Rousset de Pina 1952, 174f.; Watt 1972, 60f., 73f.; Southern 1962, 36.

[121] Rodinson 1991, 13-4.

[122] On the crusading chroniclers' view of the Muslim peoples, see Loutchitskaja 1996.

[123] Hodgen 1964, 33-5, 51, 67.

[124] In fact, it was the "Tafurs" — bands of the poor accompanying the first crusade — who fed on the roasted corpses of their Muslim enemies. Cohn 1993, 65.

[125] Hodgen 1964, 86, 88.

[126] Haskins 1967, 281. For the "Graeco-Arabic translation movement," see Gutas 1998.

[127] Haskins 1967, 299; Roger Bacon maintained that Jews and Arabs, the enemies of Christians, had mutilated Greek manuscripts. *Opus tertium* VIII (p. 472).

[128] *Epp. seniles* XII,2 (Cassirer *et al.* 1948, 142).

[129] Metlitzki 1977, 167.

[130] See, e. g., the Fourth Lateran Council's decree *Expeditio pro recuperanda Terra Sancta.* Hefele 1912-13, 5.2: 1394.

[131] See Hodgen 1964, 33, 51, 105; Olschki 1943, 3. Of different opinion was Haskins 1967, 64 (that "ever since the Greek and Phoenician traders it has been impossible to separate the interchange of wares from the interchange of knowledge and ideas").

[132] Hodgen 1964, 86. Such attitude goes back to the sixth to eighth centuries. See Rotter 1986, chap. 1. And it was not until the later seventeenth century that narratives of western travellers to the Levant became "precise and reliable." Chew 1965, 543.

[133] Metlitzki 1977, 134; Cardini 1974, 229.

[134] Hiestand 1986, 201.

[135] Cf. Gilchrist 1993, 81; Loutchitskaja 1996, 107; Kedar 1996, 355.

[136] Sivan 1985, 29-30.

[137] Le Goff 1990, 66.

[138] "Les imaginations se sont enchantées de ces pays fabuleux et les vieilles chansons de geste se sont enrichies de nouveaux décors et d'épisodes dont la coleur locale en faits des *Orientales.*" Delaruelle 1953, 65.

[139] Mayer 1993, 230.

[140] Cf. Guillaume de Lorris and Jean de Meun *The Romance of the Rose* 1155 (p. 46), where the allegorical figure of Generosity wore "a completely new robe of Saracen purple."

[141] Kedar 1988, 134; Schwinges 1977, 13f., 105f.; 142f.; Burns 1971, 1386.

[142] "It would be too much to speak of tolerance in this context but there

was certainly a genuine humanity springing from a courtly culture." Mayer 1993, 230.

[143] See Vereker 1964, 59, 65.

[144] See, on this topic, Daniel 1993, 164f., 351-3.

[145] Cf. d'Alverny 1965a, 598f.; Daniel 1993.

[146] Kritzeck 1964, 150.

[147] *Liber contra sectam*, 231. Where possible, I cite Kritzeck's translations from the study preceding his ed. of Peter's writings (Kritzeck 1964).

[148] *Liber contra sectam*, 232.

[149] Ibid., 234-5.

[150] Ibid., 240. Cf. Daniel 1993, 146f.

[151] For Peter the Venerable's argument, see Kritzeck 1964, 155f.; Daniel 1993.

[152] Abulafia 1995, 6, 25, 46.

[153] Cf. ibid., 41.

[154] *Liber contra sectam*, 241.

[155] Ibid., 235.

[156] Daniel 1993, 140.

[157] Ibid., 287.

[158] *Summa totius haeresis*, 211.

[159] *Epistola ... ad domnvm Petrvm abbatem* (Kritzeck 1964, 216). On Peter the Venerable's anti-Jewish polemics, see Abulafia 1995.

[160] *Epistola ad Bernardum*, 213. Kritzeck 1964, 43, pointed out the inversion of "altitudo" and "scientia" in the citation of 2 Cor 10.5.

[161] See n. 147.

[162] *Epistola ad Bernardum*, 213. But see *Liber contra sectam*, Prologus, 230.

[163] Kritzeck 1964, 25.

[164] Berry 1956, 146.

[165] Quotes from *Summa totius haeresis*, *Epistola ad Bernardum*, *Liber contra sectam*.

[166] *Summa totius haeresis*, 205; cf. 206-7. Later in the same text, Peter

estimated that the race which Muhammad plunged with himself into everlasting flames constituted "almost one half of the world." Ibid., 210.

[167] Dedicatory letter to Ketton's translation of the *Fabulae Saracenorum* (quoted in Kritzeck 1964, 63-4).

[168] Cf. Abulafia 1995, 86.

[169] Ibid., 6; cf. 123, 133.

[170] *Liber contra sectam*, 229; *Summa totius haeresis*, 210.

[171] *Letters* no. 172; cf. Kritzeck 1964, 21; Dérumaux 1953, 73.

[172] *Epistola ad Bernardum*, 213.

[173] Quoted in Kritzeck 1964, 64. These translators were not enthusiastic about sacrificing their scientific pursuits for Peter the Venerable's polemicist project, and were "fanatical only on request." But in their fanaticism on request, they "out-Petered Peter in professing the contempt for Islam and its ways." Kritzeck 1964, 139f.; Metlitzki 1977, 31-2.

[174] *Liber contra sectam*, 226. But in his anti-Jewish *Adversus Iudeorum inveteratam duritiem*, Peter wrote that the Christians were spread all over the world: "there is not any part, or a significant part, of the land, not of the remotest island of the Mediterranean or the ocean itself," where there were no Christians. Quoted in Abulafia 1995, 128.

[175] *Liber contra sectam*, 225.

[176] Ibid., 226.

[177] Ibid., 225.

[178] Ibid., 228-9.

[179] Ibid., 230.

[180] Quoted in Kritzeck 1964, 64.

[181] Berry 1956, 145.

[182] *Liber contra sectam*, 227.

[183] Southern 1962, 39.

[184] *Epistola ad Bernardum*, 213-4; cf. Southern 1962, 39.

[185] Berry 1956, 141, 145; Siberry 1983, 104.

186 Peter to King Sigurd of Norway, *Letters* no. 44 (p. 141); to Roger of Sicily, *Letters* no. 162 (pp. 394-5). Cf. Constable 1953, 236; Berry 1956, 156.

187 *Letters* no. 172 (p. 408).

188 *Letters* no. 82 (p. 219); cf. *Letters* no. 83. See Berry 1956, 148; Kedar 1988, 100.

189 See Berry 1956, 144, 148; Kedar 1988, 100; Cole 1991, 49f.; Kritzeck 1964, 21-3; Mayer 1993, 104; Constable 1997, 69f.

190 *Letters* no. 164 (p. 397); trans. in Berry 1956, 160.

191 *Sermo ... de laude Domini sepulchri*, 247; cf. chap. 3 n. 289.

192 Peter to Suger of St. Denis, *Letters* no. 166 (pp. 399-400); trans. in Berry 1956, 160. Suger was among the most active in efforts to organize a new crusade after the failure of the second. Berry 1956, 159; Constable 1997.

193 See *Sermo ... de laude Domini sepulchri*; Berry, 153-4. Cf. Peter to Suger of St. Denis, *Letters* no. 166 (p. 400): "sepulcrum Domini, qoud hactenus, juxta prophetam, gloriosum toto in orbe fuerat (Isa 11)."

194 Peter to Roger of Sicily, *Letters* no. 162 (p. 395).

195 Cole 1991, 59.

196 Peter to Bernard of Clairvaux, *Letters* no. 164 (p. 397).

197 Quoted in Kritzeck 1964, 21.

198 Odo of Deuil *De profectione* IV (p. 70).

199 See Kritzeck 1964, 23, 42f.

200 Ibid., 195, 198; cf. Daniel 1993, 260.

201 Pavlovi ć 1992, 119f.; but see Hagemann 1988, 471.

202 Setton 1992, 49.

203 Burns 1971, 1387.

204 Kritzeck 1964, 22.

205 Paciocco 1992, 715; Daniel 1993, 140; Siberry 1983.

206 Housley 1992, 381.

207 *The Admonitions* 15 (p. 83). (If not otherwise indicated, Francis' texts

are quoted from *St. Francis of Assisi: Writings and Early Biographies*, referred to as WEB.)

[208] Constantinescu-Bagdat 1924, 100-1.

[209] H. Felder, *Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi* (Paderborn, 1923), quoted in Berg 1985, 181.

[210] Basetti-Sani 1959, 36.

[211] Cardini 1974, 221.

[212] See Riley-Smith 1992, 133; Abulafia 1992, 98.

[213] Kedar 1988, 130; Cardini 1974, 234.

[214] Paciocco 1992, 712-3; Cardini 1974, 219f., 233; Siberry 1983, 105-6.

[215] Bonaventure *Legenda* IX,7 (p. 100); Rousset 1983, 134-5.

[216] Thomas of Celano *First Life* II,ii,93.

[217] Kedar 1988, 158.

[218] Sayers 1994, 195.

[219] *History of the Orient* 32 (WEB, 1613).

[220] "Francia, Franciscus, fatalia nomina Turcis." *Turciados* IV,568 (quoted in Dedouvres 1894, 35).

[221] Dedouvres 1932, 1: 35-7. To an advocate of the Reformed Church, the "multitude of Fryers ready to be put in Arms," became an article of accusation against the Roman Church. Sandys, *Europae speculum*, 74f.

[222] Anonymous in *Verba fr. Illuminati* (WEB, 1614-5).

[223] Dante, among many others, sang about the event: "ne la presenza del Soldan superba predicò Cristo." *Paradiso* XI,100-101. Cf. remarks on the episode in Cardini 1974, 225f.

[224] Less known is that Francis worked — as a virtuous republican, one might say — for the resolution of factional struggles in Italian city republics. Berg 1985, 190.

[225] Armstrong 1992, 406-7.

[226] Thomas of Celano *First Life* I,xx,57.

[227] Bonaventure *The Life* IX,8.

[228] Jacques of Vitry *History*, incorporated in the *New Fioretti* no. 54

(WEB, 1879).

229 Cardini 1974, 228.

230 Thomas of Celano *First Life* I,xx,57; Bonaventure *The Life* IX,7.

231 Cf. Cardini 1974, 234.

232 Thomas of Celano *Second Life* II,iv,30.

233 See Cardini 1974; Paciocco 1992, 713.

234 Paciocco 1992, 705.

235 Bonaventure *The Life* IX,4.

236 Thomas of Celano *First Life* I,x,23.

237 Bonaventure *The Soul's Journey* prol. 1 (p. 53).

238 Ibid. Cf. Berg 1985, 182-4.

239 On the preaching with the example of one's own life, see, e. g., the *Fragments of the Worcester Cathedral Manuscript* (*Spisi*, 161): "All brothers should preach with their life."

240 Thomas of Celano *First Life* I,xv,38.

241 Ibid., I,xv,41.

242 *Sermon II on St. Francis* (WEB, 838).

243 *First Life* I,xx,55.

244 Cardini 1974, 218; Bonaventure *The Life* IX,6.

245 Bonaventure *The Life* IX,5-6.

246 Bonaventure *Sermon II* (WEB, 838); cf. *Little Flowers of St. Francis* I,24 (WEB, 1354), on "fervent longing for martyrdom."

247 Thomas of Celano *First Life* I,xx,56.

248 Cf. Basetti-Sani 1959, 182.

249 *Regula non bulata* 16. The phrasing in the fragments of the *First Rule* from the Worcester Cathedral: the brothers who go among the infidels "can spiritually communicate with them in two ways." *Spisi*, 161. The fragments of the *Regula* preserved by Hugo Digne speak of the brothers' "acting spiritually." Ibid., 167.

250 1 Pet 2.13: "subiecti estote omni humanae creaturae propter Dominum sive regi quasi praecellenti [14sive ducibus tamquam ab eo

missis ab vindictam malefactorum laudem vero bonorum]."

[251] *Regula non bulata* 16. Basetti-Sani 1959, 42f., interpreted these two *modi* as two phases, making the point that the first period might last for centuries, because for God "a thousand years is as one day" (2 Pet 3.8).

[252] Cf. Basetti-Sani 1959, 43, 223-4; Hefele 1912-13, 5.2: 1105-6 (Third Lateran, canon 26), 1387-8 (Fourth Lateran, canon 69).

[253] Cf. Daniel 1993, 140; Kedar 1988, 131.

[254] *Regula bulata* 3; *Regula non bulata* 14; *Fragments from the Worcester Cathedral* (*Spisi*, 161).

[255] *Regula bulata* 9; *Regula non bulata* 17.

[256] In the *Regula bulata* 12, the instructions about the missionary work were omitted.

[257] Letter from Jacques of Vitry, Spring 1220 (WEB, 1609). A revised version of the letter, without the quoted critique, was incorporated in the *New Fioretti* no. 53 (WEB, 1878.) On Jacques, see Cole 1991, 114-5, 132f.; Kedar 1988, 116-20, 124-9.

[258] *History* 32 (WEB, 1612-3). Cf. Kedar 1988, 143, 156.

[259] Bonaventure *The Life* IX,7. An exception among the Franciscans was Giles of Assisi, who did not wish "for a martyr's death." See *Vita beati fratris Egidii* 18.

[260] *The Life* IX,8-9.

[261] *Little Flowers* I,24 (WEB, 1354)

[262] Cf. Kedar 1988, 119.

[263] See Cole 1991, 113f.

[264] *History* 32 (WEB, 1612). In the *New Fioretti* no. 54 (WEB,1879), the same text reads: "a simple and ignorant man." The papacy, for its part, took care to subject Franciscan missionary work to its own supervision. But Francis' thinking about universal evngelization conformed to the thinking prevalent in the ecclesiastical hierarchy and intellectual centres.

[265] *Regula non bulata* 23.

[266] Cf. ibid., 16.

[267] Anonymous in *Verba fr. Illuminati* (WEB, 1615).

[268] *Regula non bulata* 22.

[269] *Liber de acquisitione terrae sanctae* (quoted in Hillgarth 1971, 22); cf. Lull *Blanquerna* 84 (p. 356); *Felix* I,7 (pp. 693-4).

[270] Cardini 1974, 245-6.

[271] *Sermon II on St. Francis* (WEB, 838); cf. Basetti-Sani 1959, 267.

[272] *Sermon II on St. Francis* (WEB, 838); cf. Basetti-Sani 1959, 176, 267.

[273] *Collationes* XIX,14 (p. 352).

[274] Ibid.

[275] *Sermon II on St. Francis* (WEB, 838).

[276] *The Life* IX,8.

[277] *Sermon II on St. Francis* (WEB, 839); cf. *The Life* IX,8.

[278] Evans 1983, 129.

[279] Ibid., 129-30.

[280] Ibid., 129-32.

[281] Gilson 1952, 75.

[282] E. g., Throop 1940, 132-3.

[283] Cf. Southern 1962, 59.

[284] Cf. Housley 1992, 377; Siberry 1983, 108.

[285] *Opus tertium* 24 (p. 86). Cf. Carton 1924, 87, 96; Landry 1929, 82; Gilson 1952, 90. On the destruction of the Saracens, cf. *Part of the Opus tertium* , 19; *Opus minus*, 321; for the conversion of the Tartars, cf. chap. 5 n. 242.

[286] Gilson 1952, 76.

[287] *Compendium ... Theology* I,2.

[288] Ibid.; cf. *Compendium ... philosophiae*, 398f.; *Part of Opus tertium*, 62.

[289] Cf. Carton 1924, 108f.

[290] *Opus tertium* 1 (p. 11).

[291] Ibid., 23 (p. 73).

[292] Cf. Maloney 1988, 1-5.

[293] Cf. Bacon *Opus Majus*, 3.

[294] Ibid.; *Compendium ... philosophiae*, 395. The last point, although an aspect of Bacon's thought of capital importance, "a été peu étudié jusqu'à présent." Gilson 1952, 77 n. 1.

[295] Bacon *Opus Majus*, 639.

[296] Cf. Gilson 1952, 89.

[297] *Opus tertium* 24 (p. 87).

[298] *Opus Majus*, 634.

[299] But Bacon also hoped for the pope's help in promoting Christian learning by attacking violently "weak authorities and the multitude itself" as two of the causes of error. *Opus Majus*, 35. On the general causes of human errors, cf. *Compendium ... Theology* I,2.

[300] *Opus Majus*, 417.

[301] Ibid., 415; *Part of Opus tertium*, 17.

[302] *Opus Majus*, 417.

[303] *Opus tertium* 1 (p. 4); *Opus minus*, 395.

[304] *Opus Majus*, 797.

[305] Ibid., 71; cf. 703.

[306] Ibid., 73.

[307] Ibid., 71; restated ibid., 793.

[308] Ibid., 65.

[309] Ibid., 39, 43, 48.

[310] This attitude is reminiscent of Augustine: "If those who are called philosophers, especially the Platonists, have said things which are indeed true and are well accommodated to our faith, they should not be feared; rather, what they have said should be taken from them as from unjust possessors and converted to our use." Augustine drew a parallel between the spoils which the Israelites took from the Egyptians and the things of value which Christians could derive from pagan learning. Augustine *On Christian Doctrine* II,xl,60.

[311] *Opus Majus*, 49, 805.

[312] *Opus tertium* 23 (p. 73).

[313] Pagans lived according to custom, not according to laws based on reason. *Opus Majus*, 789.
[314] Ibid., 807.
[315] Ibid., 66, 74.
[316] Ibid., 72, 71.
[317] Ibid., 804.
[318] Ibid., 797; cf. 111. For the historical context of this criticism, cf. Nicholson 1995, 39; Christiansen 1980, 145f.
[319] *Opus Majus*, 416-7.
[320] Christiansen 1980, 146; cf. Siberry 1983, 108.
[321] *Opus Majus*, 112.
[322] Ibid., 111; *Part of Opus tertium*, 19.
[323] *Opus Majus*, 111-2.
[324] Ibid., 111.
[325] Ibid., 81.
[326] Ibid., 110.
[327] See Metlitzki 1977, 41, 257 n. 75 (with further references).
[328] *Opus Majus*, 112.
[329] Ibid., 129, 405, 321; cf. *Part of Opus tertium*, 10-2
[330] Man "delights" in word, he said. *Opus Majus*, 414.
[331] Ibid.
[332] Ibid., 415.
[333] *Part of Opus tertium*, 19.
[334] *Opus Majus*, 632.
[335] Ibid., 628; *Part of Opus tertium*, 52.
[336] *Opus Majus*, 632.
[337] Ibid., 632, 587.
[338] Ibid., 633.
[339] Gilson 1952, 82.
[340] *Opus Majus*, 401, cf. 416.
[341] Ibid., 3.

[342] Ibid., 287, 643. Cf. Carton 1924, 95.

[343] *Opus Majus*, 112; cf. 415.

[344] Ibid., 112.

[345] See Kedar 1988, chap. 5.

[346] *Opus Majus*, 581-2; *Part of Opus tertium*, 41.

[347] *Opus Majus*, 629.

[348] *Part of Opus tertium*, 51.

[349] *Opus Majus*, 629.

[350] Ibid., 135. For Bacon's "basic research," see *De speculis comburentibus*. Cf. *Epistola ... de Secretis* V (p. 535); *Part of Opus tertium*, 51-2.

[351] *Opus Majus*, 644, 135.

[352] *Opus tertium* 36 (p. 116-7); *Opus Majus*, 633.

[353] *Opus minus*, 320.

[354] *Part of Opus tertium*, 61-2.

[355] See especially Heck 1957.

[356] See *Opus Majus*, 272f.; 788f., 804f.; *Part of Opus tertium*, 65-7; cf. Heck 1957, pt. 2, chap. 2-4.

[357] *Opus Majus*, 287, 289, 294, 278, 788, 811.

[358] "Nam quid est pulchrius," Bacon wrote of his own work, "quam per vias astronomiae distinguere omnes sectas et eligere sectam Christianam?" *Opus minus*, 320. Cf. *Part of Opus tertium*, 62.

[359] Southern 1962, 59; cf. Daniel 1993, 216.

[360] *Opus Majus*, 662, 805, 814.

[361] *Part of Opus tertium*, 63.

[362] Evans 1983, 128-9. On Alain's life and work, see d'Alverny 1965b. Alain preached the third crusade. See his *Sermo de cruce Domini* (*Textes inédits*, 279f.). Alain's construction of "one general heresy" is characteristic of the blurring of the difference between heretics, on the one hand, and Jews, pagans, and Muslims, on the other, that became predominant among Christian writers in the thirteenth century. Jensen 1996, 186-7.

[363] Cf. Isidore *Etymol.* VIII,x-xi; Schwinges 1977, 91; Evans 1983, 128.
[364] Hagemann 1988, 465-6; cf. Burns 1971, 1408 (on Peñafort, ibid., 1401); Pavlovi ć 1992, 105.
[365] Burns 1971, 1397. Cf. Dondaine 1968, B6.
[366] Burns 1971, 1401.
[367] Cf. Hagemann 1988, 462.
[368] Pavlovi ć 1992, 135-40.
[369] Cf. el-Khodeiry 1988; Nader 1988; Pavlovi ć 1992, 107f. (with further references).
[370] 1 Pet 3.15; "and faith" is Aquinas' insert. Anselm of Canterbury had quoted the same Biblical verse in his *Cur deus homo* I,i.
[371] *De rationibus fidei* 2.
[372] Ibid.
[373] Hagemann 1988, 469.
[374] *De rationibus fidei* 2. In the Greek text, Peter encouraged Christians to be ready to defend the faith (*pròs apologían*). Aquinas, *O razložima vjere*, 227 n. 16. Cf. Anselm of Canterbury *Cur deus homo* I,i (p. 47 n. b).
[375] *De rationibus fidei* 2.
[376] See Hoye 1988.
[377] *De rationibus fidei* 1. This position was not as self-evident as it might appear: "Immer wieder ist nämlich in der Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam versucht worden, den Koran biblisch und die Bibel koranisch zu interpretieren. Dieser Weg führt allerdings in eine Sackgasse." Hagemann 1988, 469. Cf. Daniel 1993, 75.
[378] *Summa contra gentiles* I,ii,11.
[379] *Summa theologica* II-II, Q.10, Art.7; cf. *Summa contra gentiles* I,ix,52.
[380] *Summa contra gentiles* I,ix,52.
[381] Ibid., IV,i,3348.
[382] Hagemann 1988, 481.
[383] *De rationibus fidei* 3. (On this topic, cf. Daniel 1993, 169.) A less

academic language is also characteristic of *Summa contra gentiles* I,vi,41.

[384] *De rationibus fidei* 1.

[385] Cf. Pavlovi ć 1992, 106; Hagemann 1988, 480.

[386] Hagemann 1988, 470-1.

[387] Quoted in Daniel 1993, 209.

[388] Albert Patfoort, *Thomas d'Aquin* (Paris, 1983), quoted in Pavlovi ć 1992, 104.

[389] Hagemann 1988, 482-3. But see Burns 1971, 1409-12, for different views on Aquinas' "missionary motives."

[390] *Summa theologica* II-II, Q.X, Art.5.

[391] Ibid., II-II, Q.X, Art.8, adding that those Jews who had received the faith "ought to be compelled to keep it" as well. Cf. II-II, Q.XII, Art.2, for the specific case of an apostatic prince.

[392] Ibid., II-II, Q.X, Art.8.

[393] The contradiction between this statement regarding the Jews and *Summa theologica* II-II, Q.X, Art.5 (cf. n. 391) may be resolved with reference to *Summa theologica* II-II, Q.X, Art.6, that the Jews "have never accepted the Gospel faith."

[394] Ibid., II-II, Q.X, Art.8.

[395] Ibid., II-II, Q.XII, Art.2.

[396] Cf. Gmür 1933, 24.

[397] See especially *Summa theologica* II-II, Q.40, Art.1; for a general treatment, see Russell 1975, chap. 7.

[398] Gmür 1933, 60, 75.

[399] *Summa theologica* II-II, O.X, Art.10.

[400] Ibid., II-II, Q.X, Arts.1, 3-4; Q.XIII, Arts.2-3.

[401] Ibid., II-II, Q.X, Art.5.

[402] Ibid., II-II, Q.XIII, Art.1.

[403] In Kedar 1988, app. 4, 218.

[404] Ibid., 183-4.

[405] *Summa theologica* II-II, Q.X, Art.11.

[406] Ibid.

[407] Jensen 1996, 187; Russell 1975, 286.

[408] I use this common form of the name, although in today's Catalonian the name is spelled Llull. Cf. Pindl 1996, 37 n. 6.

[409] Ibid., 42. For Lull's life, see Hilgarth 1971, chap. 1; and Bonner 1985a (both with numerous references).

[410] See *Petitio Raymundi* Prima ordinatio (p. 165); Hillgarth 1971, 128.

[411] Burns 1971, 1408; Hay 1977, 89 n. 2.

[412] Bonner 1985a, 20; see, e. g., Lull *Book of the Gentile* IV.

[413] Atiya 1938, 86; cf. Alphandéry 1959, 250: "Lentement l'"orientalisme' naît en Occident." On earlier Dominicans' promoting the study of Arabic, see Burns 1971, 1402f.; Smith 1988-89, 2: 60f.; Bonner, introduction to the *Book of the Gentile*, 95-6.

[414] *Contemporary Life* 11-13. Cf. Thomas le Myésier *Breviculum seu parvum Electorium* Plate III (Hillgarth 1971, 450-1; App.).

[415] Delaville le Roulx 1886, 28-9.

[416] Pindl 1996, 39.

[417] Daniel 1975, 311. In support of this guess, see Lull *Felix* VIII,79 (p. 944): "Observe how Saracens believe strange things about God, [...] and how they say vile words about Christ and our Lady, dishonoring them and falsely blaspheming them without our doing anything about it."

[418] Daniel 1993, 141.

[419] Sugranyes de Franch 1986, 17; cf. Hillgarth 1971, 13.

[420] Bonner lists 263 titles. Lull, *Selected Wrirings*, 2: 1257-1304.

[421] Sugranyes de Franch 1986, 9; cf. Delaville le Roulx 1886, 28.

[422] Cf. Sugranyes de Franch 1986, 10-1.

[423] Hillgarth 1971, 24; the "docteur des missions" is the title of Sugranyes de Franch's renowned book on Lull.

[424] Atiya 1938, 76; cf. Gottron 1912; Wieruszowski, "Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu," *Estudis Franciscans* (1935); reprint in Wieruszowski 1971.

[425] Cf. Gottron 1912, 11.
[426] Hillgarth 1971, 246.
[427] Kedar 1988, 189.
[428] *Contemporary Life* 6.
[429] *Book of the Gentile* Prologue (p. 116).
[430] *Felix* VIII,79 (pp. 944-5); cf. *Felix* I,12 (p. 717).
[431] See text to n. 269 which is taken to be an attack on Dominican missionary Ramon Martí. Bonner 1985b, 58; id., introduction to the *Book of Gentile*, 96.
[432] See Bonner 1985b, 56f.
[433] See ibid., 59f.; the citation is from Frances Yates, *The Art of Memory* (London, 1966), quoted Bonner 1985b, 61. On Lull's neo-Platonic view of the universe, see also Pindl 1996, 42f.; Hillgarth 1971, 13f.
[434] Lull is actually seen as a remote forerunner of modern computer science and information theory. See Bonner 1985b, 63f.; Sugranjes de Franch 1986, 9.
[435] Cf. Alphandéry 1959, 250.
[436] See *Felix* VIII,81 (p. 952).
[437] Burns 1971, 1398.
[438] *Felix* VIII,115 (p. 1076-7).
[439] Ibid., VIII,115 (p. 1078).
[440] *Contemporary Life* 27.
[441] *Liber de fine* II,6 (p. 88).
[442] *Blanquerna* 80 (p. 326); *Libre de Blanquerna* (p. 298).
[443] Cf. Pindl 1996, 35.
[444] *Petitio Raymundi* De octava ordinatione (p. 168).
[445] *Felix* VIII,84 (p. 962).
[446] "[...] an ending most surprising in a piece of medieval polemical literature." Bonner, introduction to the *Book of the Gentile*, 98.
[447] *Felix* VIII,79 (p. 942).
[448] *Book of the Gentile* IV,12 (p. 291). In the world below the filth that

seems to have often come to Lull's mind was that coming from beautiful women. Just as Bacon feared menstrual blood, so was Lull disturbed by beautiful women's excrements. For example: "There was once a woman who was very beautiful and who, because of this great beauty, was proud. One day, after looking at herself in the mirror and admiring her own beauty, she went off, still thinking about her beauty, to the toilet, where she saw all the ugliness that had come out of her body; then she wondered why she had ever been proud of her beauty, with such ugliness coming out of her body." *Felix* VIII,93 (p. 998-9).

[449] Ibid., VIII,62 (p. 880).

[450] Ibid., VIII,47 (p. 840).

[451] Ibid., VIII,63 (p. 886).

[452] Cf. *Liber de fine* Prologue (p. 65).

[453] Cf. ibid.; *Felix* VIII,63 (p. 886).

[454] Ibid., VIII,102 (p. 1033).

[455] Ibid., VIII,63 (p. 885).

[456] Ibid., VIII,63 (p. 886).

[457] Ibid., VIII,86 (p. 970).

[458] "Deus sab que vos, Fe, havets fet vostre poder en voler convertir los infeels [...], e es aytàn gran vostre mérit com si vos havíets convertits los infeel que tant desirats convertir." *Libre de Blanquerna* 43 (p. 141).

[459] *Contemporary Life* 36.

[460] Burns 1971, 1395.

[461] Luttrell 1965, 125.

[462] Daniel 1993, 141.

[463] *Felix* VIII,Prologue (p. 826-7).

[464] Ibid., VIII,63 (p. 884).

[465] *Liber contra Antichristum* (quoted in Hillgarth 1971, 245).

[466] *Contemplationes in Deum* (summarized in Gottron 1912, 20).

[467] *Liber de fine* De divisione huius libri (p. 69); *Disputatio clerici et Raymundi phantastici* (quoted in Wieruszowski 1971, 151).

[468] Hillgarth 1971, 50.

[469] Cf. Gottron 1912; Atiya 1938, chap. 4; Wieruszowski, "Ramon Lulle" (in id. 1971); Hillgarth 1971, chap. 1-2; Bonner 1985a; Kedar 1988, 189-99.

[470] *Liber de fine* III (p. 93); Hillgarth 1971, 65.

[471] *Book of the Gentile* Epilogue (pp. 301-2).

[472] *Libre de Blanquerna* 94 (p. 364).

[473] Ibid., 94 (p. 365).

[474] Ibid., 94 (p. 364); *Blanquerna* (p. 396).

[475] *Libre de Blanquerna* 94 (p. 364); *Blanquerna* (p. 396).

[476] *Blanquerna* 78 (p. 314). For Lull's utopia of papal world order, see ibid., 80, 88 (pp. 325, 373f.).

[477] "[...] com en tot lo mon no sia mas un lenguatge, una creença, una fe." *Libre de Blanquerna* 94 (p. 364).

[478] *Felix* VIII,44 (p. 836)

[479] Ibid., VIII,89 (p. 982). Cf. Gibert 1962, 146: "el fin era reducir el mundo a la paz en la unidad de la fe romana con el poder de las dos espadas"

[480] *Felix* VIII,67 (p. 900). On *bonum publicum et communem*, cf. *Liber de fine* III (pp. 92-3); Wieruszowski 1971, 157.

[481] *Blanquerna* 77 (p. 307).

[482] Cf. Hillgarth 1971, 12.

[483] *De loqutione angelorum* (quoted in Gottron 1912, 50 n. 5).

[484] See *Felix* VIII,82 (p. 956).

[485] See ibid., VIII,81 (p. 954).

[486] See ibid., VIII,79 (p. 941).

[487] See ibid., VIII,66 (p. 894).

[488] See ibid., VIII,93 (p. 999); and n. 450.

[489] *Blanquerna* 81 (p. 334).

[490] Cf. *De participatione Christianorum et Saracenorum*, 171.

[491] *Blanquerna* 75 (p. 296).

[492] *De participatione*, 171.

[493] In the *Liber de acquisitione terrae sanctae*, Lull advocated Latin conquest of Constantinople. Hillgarth 1971, 84; Gottron 1912, 40.

[494] Thus characterized by Hillgarth 1971, 41; cf. Gottron 1912, 9f. See also Pindl 1996, 40, whom some aspects of Lull's utopia of world peace remind of U.N. General Assembly.

[495] See Wieruszowski 1971, 152, 159.

[496] *Felix* X,121 (p. 1099).

[497] *Contemporary Life* 42.

[498] Hillgarth 1971, 100.

[499] See Barber 1993; 1995, chap. 8.

[500] *Contemporary Life* 35.

[501] Barber 1995, 309.

[502] See Hillgarth 1971, 85-6.

[503] See, e. g., *Blanquerna* 88 (p. 327); cf. Hillgarth 1971, 71; Barber 1995, 284-5; Pindl 1996, 40-1. Some twenty years after he had first conceived that idea, Lull pressed for its acceptance in the council of Vienne: "that of all the Christian military religious orders a single order be made, one that would maintain continual warfare overseas against the Saracens until the Holy Land had been reconquered." *Contemporary Life* 44; *Petitio Raymundi* De secunda ordinatione (pp. 165-6).

[504] *Disputatio clerici et Raymundi phantastici* Prologue (trans. in Gottron 1912, 96).

[505] Barber 1995, 280.

الفصل الخامس
سقوط الملكية البابوية
وقيام القوة الإقليمية

غرقت الملكية البابوية وراياتها ترفرف في الأعالي. والحال أن كلمات البابا بونيفاسيوس الثامن الافتتاحية، في مرسومه الشهير الصادر في عام ١٣٠٢، الـ *Unam sanctam*، لا تعوزها الثقة بـ: "أن هناك كنيسة مقدسة، كاثوليكية ورسولية واحدة لابد لنا من الإيمان بها والتمسك بها، يحثنا على ذلك ديننا، وهو ما نؤمن به بحزم ونعترف به كأمر مسلم به؛ وبأنه خارج هذه الكنيسة لا خلاص ولا عفو عن الخطايا". وكان المرسوم إعلاناً واضحاً للملكية البابوية. فأولاً، كانت الكنيسة الواحدة والتوحيدية *[unitary]* ملكية في بنيتها: "لا وجود هناك إلاّ لجسد واحد ورأس واحدة لهذه الكنيسة الواحدة والوحيدة، وليس رأسين وكأنها وحش خرافي". وثانياً، لأن هناك، وفقاً لإنجيل يوحنا، راعياً واحداً وحظيرة رعية واحدة، فإن الرأس الواحدة للكنيسة الواحدة، إنما تتمتع بالسلطة الأعلى في هذا العالم. والسلطة الزمنية تخضع للبابا. وقد كتب بونيفاسيوس: "لقد علمتنا كلمات الإنجيل أنه في هذه الكنيسة وفي سلطتها يوجد سيفان، سيف روحي وسيف زمني. ومن المؤكد أن من ينكر أن السيف الزمني في سلطة بطرس لم ينصع لكلمات الرب حين قال: «إجعل سيفك في الغمد» (إنجيل يوحنا ١٨ - ١١؛ انظر إنجيل متى ٢٦ - ٥٢). ومن ثم فالاثنان في سلطة الكنيسة، السيف المادي والسيف الروحي. لكن الأول إنما يستخدم لأجل الكنيسة بينما الثاني تستخدمه الكنيسة، أحدهما بيد القس والآخر بأيدي الملوك والجنود، وإن كان بإرادة القس وبإجازة منه. وأحد السيفين لابد أن يكون تحت الآخر ولابد للسلطة الزمنية أن تكون خاضعة للسلطة الروحية"(١).

وكان بونيفاسيوس حازماً عندما أعلن أنه لا يمكن لأحد على ظهر الأرض أن يحاسب البابا. "ولذا، فإنه إذا أخطأت السلطة الأرضية، فسوف تحاسبها

السلطة الروحية، وإذا أخطأت سلطة روحية أدنى، فسوف تحاسبها السلطة الروحية الأعلى. إلاّ أنه إذا أخطأت السلطة الروحية الأعلى، فهي لا يمكن أن تُحَاسَبَ إلاّ من جانب الرب وحده وليس من جانب الإنسان". فالسلطة الممنوحة لبطرس الرسول، والباباواتُ خلفاؤه، هي سلطة إلهية. وقد جرى اتهام من عارضوا المذهب الباباوي عن السلطة بالهرطقة. ولابد أن الاتهام قد بدا نذير سوء بالنسبة لأولئك الذين كانت حملات إينوشنتيوس الثالث الصليبية المعادية للمانوية قد ضربت لهم مثالاً نموذجياً للتعامل مع الهراطقة. "ولذا فإن كل من يقاوم هذه السلطة التي أمر بها الرب على هذا النحو إنما يقاوم أمر الرب اللهم إلاّ إذا كان يتخيل، شأن المانويين، أن هناك بدايتين، وهو تخيل نعتبره باطلاً وهرطقةً، كما يشهد على ذلك موسى، لأنه ليس «في البداءات» وإنما «في البدء» خلق الله السموات والأرض" (سفر التكوين ١ - ١). ولذا فإننا نعلن ونقرر ونوضح ونقول إنه "من الضروري كلياً لخلاص كل مخلوق بشري أن يخضع لبابا روما"(٢).

والأرجح أن هذا الإعلان النهائي الدوجمائي قد استلهم كلام الأكويني(٣). لكن بونيفاسيوس غَيَّرَ السياق، لأن الأكويني لم يكتب هذه الكلمات عند مناقشة العلاقة بين السلطتين الروحية والزمنية(٤)، بينما كان الـ *Unam sanctam* معنياً بهذه العلاقة تحديداً. وكان المرسوم إعلاناً للمبادئ الأساسية فيما يتعلق بما اعتبره الملكيون الباباويون العلاقة السوية بين السلطتين. وقد لَخَّصَ الحججَ الداعمة للصدارة الباباوية والتي كان قد تم التعبير عنها على مدار القرنين السابقين(٥). وفي هذا الصدد، لم يتضمن المرسوم شيئاً جديداً(٦). بل إن لغة بونيفاسيوس في المرسوم، وكذلك المزاعم التي طرحها، كانت حذرة ومعتدلة بالمقارنة مع كتابات المساجلين المعاصرين في الكورية /الباباوية/(٧).

فبونيفاسيوس، الذي لم تتجاوز آراؤه عن سلطة الكنيسة الآراء الأسبق التي أعرب عنها إينوشنتيوس الثالث وإينوشنتيوس الرابع(٨)، لم يطالب على نحو سافر بالسلطة المباشرة في الشئون الزمنية. بل إنه قد نفى نفياً قطعياً أن يكون قد أمكن له قط تبني "رأي سخيف وأحمق كهذا" أو أنه قد رغب قط "في

اغتصاب سلطة الملك بأي شكل من الأشكال"(٩). وهو قد درس القانون الكنسي ومن المفهوم أنه كان يعرف ما الذي يتحدث عنه. لكن القانونيين الكنسيين كانوا قد جعلوا الحجج الداعمة للسلطة البابوية أقوى بكثير من الحجة التي طرحها في الـ *Unam sanctam*(١٠)، مثلما فعل ذلك دعاة يؤيدونه بشكل مباشر. ففي تعليقه على واحد من مراسيم بونيفاسيوس الأسبق (الـ *Clericis Laicos*) زعم كاتب مجهول أن المسيحيين من غير رجال الدين والذين يقولون إن البابا لا سلطة له على الشئون الزمنية هم على حافة الهرطقة، وأن مجادلة أحكام وتنظيمات البابا إنما تُعَدُّ رجساً(١١). ثم إن هنري من كريمونا، في عمله *De potestate papae* [عن سلطة البابا] قد شرع في تفنيد رأي أولئك الذين قالوا إن البابا لا يملك سلطة شاملة في الشئون الزمنية(١٢) كما شرع في إثبات العكس. فلأن المسيح هو السيد في الشئون الزمنية ولأنه خَوَّلَ بطرس سلطته، فإن البابا، من حيث هو خليفة لبطرس، يُعَدُّ سيداً في جميع الأمور (*in omnibus dominatur*)(١٣). وبالنسبة لآرنالدو من فيانوفا، يُعَدُّ بابا روما المسيحَ على الأرض (*Christum in terris*)، في حين أن أولئك الساعين إلى اختزال سلطة الكرسي الرسولي ممهدون للمسيح الدجال(١٤).

والحال أن الطرحين الأكثر إثارة لتمام السلطة البابوية هما بحث چيل من روما **عن السلطة الكنسية** وبحث چيمس من ڤيتيربو **عن الحكم المسيحي**. والأول الذي تمت كتابته في عام ١٣٠٢، جرى اعتباره مصدراً لإعداد الـ *Unam sanctam*(١٥). وربما يكون **عن الحكم المسيحي** قد كتب هو أيضاً قبل نشر ذلك المرسوم، وقد تكون آراء چيمس عن الكنيسة الكاثوليكية، المقدسة والرسولية الواحدة إمَّا تعليقاً على أو مصدر إلهام للكلمات الافتتاحية للـ *Unam sanctam*(١٦). والحال أن كُلاً من البحثين، المكتوبين من جانب لاهوتيين بارزين وموالين لبونيفاسيوس الثامن، قد ذهب إلى أن البابا يملك سلطة أعلى في الشئون الروحية والزمنية على حد سواء وأن الأمراء العلمانيين يخضعون لحكمه في جميع الأمور(١٧).

وچيل من روما معروف أساساً بنظريته عن السلطان *[Lordship]*. وقد ذهب

إلى أنه لا يمكن حيازة أية سلطة أرضية حيازة شرعية إلاَّ إذا كانت معينة من خلال السلطة الكنسية وخادمة للسلطة الروحية من حيث كون الأخيرة رئيساً لها(١٨). كما ذهب إلى أنه لا يمكن أن يكون هناك سلطان شرعي (*dominium cum iustita*) على الشئون الزمنية أو على العلمانيين "إلاَّ في ظل الكنيسة وعلى النحو المحدَّد من خلال الكنيسة". لأن من هو مولود جسدياً من أب لا يمكن أن يكون "سيداً لأي شيء أو... أن يملك أي شيء بمشروعية إلاَّ إذا ولد روحياً من جديد من خلال الكنيسة"(١٩). ومادامت المشروعية الحقيقية من الرب بينما الخطيئة اغتراب عن الرب، فإن الخاطيء لا يمكنه أن يحوز السلطان بمشروعية؛ وبما أن جميع البشر خاطئون والكنيسة وحدها هي القادرة على مصالحتهم مع الرب، فإن السلطان الشرعي لا يمكن أن يستمد إلاَّ من خلال الكنيسة. وبهذه الصفة، فإن الكنيسة هي سيدة ممتلكات العلمانيين بأكثر من العلمانيين أنفسهم(٢٠). فهي "أم وسيدة جميع الممتلكات وجميع الخيرات الزمنية"، وهي تحوز هذا السلطان "بشكل شامل وبشكل أعلى، في حين أن سلطان المؤمنين خاص وأدنى"(٢١). وقد وَحَّدَ چيل الكنيسة بالبابا الذي يحوز سلطة مطلقة في الشئون الزمنية و"لا يكبحه كابح ولا يلجمه لجام"، حتى وإن كان متوقعاً منه احترام القانون، بوصفه من يحدد القانون(٢٢).

وبالنسبة لچيمس من ڤيتيربو، كما بالنسبة لچيل من روما، كانت السلطة البابوية "دون عدد أو وزن أو حجم"(٢٣). و"في حين أن سلطة نائب المسيح نفسها دون عدد أو وزن أو حجم، إلاَّ أنه هو الذي يحدد عدد ووزن وحجم السلطات الأخرى"(٢٤). ومصدر تمام سلطة البابا هو السلطة التي خوَّلها المسيح لبطرس الرسول و، عبر الخلافة، للباباوات. والمسيح يملك كلاً من السلطة الكهنوتية والملكية وهو الملك "ليس فقط في مملكة السماء الأبدية وإنما أيضاً في مملكة زمنية وأرضية"(٢٥). والخلاصة أن البابا له تمام السلطة "لأن تمام سلطة الحكم *[potentia gubernativa]* الذي خوله المسيح للكبسة - تمام السلطة الكهنوتية والملكية، الروحية والزمنية - منوط بالحبر الأعلى، نائب المسيح"(٢٦).

وربما أمكن لنا الآن أن نرى بصورة أفضل إلى أي مدى كانت أقوال

بونيفاسيوس حذرة. إلاّ أنه حتى مع أن الـ *Unam sanctam* كان معتدلاً نسبياً ولم يتضمن دعاوى جديدة، فإنه كان مع ذلك واحدة من أهم وثائق العصور الوسطى(٢٧). وأحد أسباب أهميته هو وضعيته كبيان باباوي رسمي - واقع أن "البابا قد اختار إصدار بيان رسمي من هذا النوع"(٢٨). والسبب الآخر ظرفي: فقد نُشِرَ المرسوم خلال نزاع مثير بين الملكية الباباوية والمملكة الفرنسية. وكان بيان البابا لحظة في صراع مرير يعتبره المؤرخون المحدثون فاصلاً بين باباوات أوج العصر الوسيط وباباوات أواخر العصر الوسيط، كما يعتبرونه نقطة تحول كبرى في التاريخ الغربي عموماً(٢٩). وبهذه الصفة، فلا عجب أن الشهرة الحقيقية للـ *Unam sanctam* قد اتسعت بعد أن كانت العصور الوسطى قد شحبت بالفعل، خاصة في الكتابة التاريخية الحديثة(٣٠).

البابا بونيفاسيوس الثامن وفيليب الرابع، ملك فرنسا

أصدر بونيفاسيوس الـ *Unam sanctam* في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٣٠٢، في مرحلة متأخرة من نزاعه مع فيليب الرابع، ملك فرنسا. وكان النزاع قد بدأ في عام ١٢٩٦، وتعلق بحق الملك في فرض ضرائب على رجال الدين في مملكته. ووفقاً للقانون الكنسي، فإن المسألة كانت قد حُسمت في أوائل القرن الثالث عشر، عندما قرر مجمع لاتيران الرابع أن فرض ضريبة على رجال الدين من جانب الملك إنما يتطلب موافقة البابا. وبطبيعة الحال، فقد افترض ذلك مسبقاً وجود سلطة كنسية أعلى، تعلو قوانين الممالك الخاصة، وقد أعفى رجال الدين من سلطة الأمراء العلمانيين المباشرة عليهم. وبشكل أكثر تحديداً، فإن هذا القرار قد ضمن صدارة الكورية [الباباوية] في جباية المال لأجل حرب الجماعة المسيحية ضد الكفار. وفي سياق الحركة الصليبية تحديداً، كان إينوشنتيوس الثالث قد أرسى الأسس لنظام ضريبي باباوي، "مؤمِّناً الموافقة على فكرة أن جميع الانتفاعات يجب أن تسهم بنسبة مئوية من إيراداتها لدعم الحملة الصليبية"(٣١). وقد أدت المساعي الباباوية الرامية إلى جباية الضرائب الصليبية

بشكل فعلي إلى بذل محاولات لإنشاء نظام إداري في الغرب. فعندما جرت، مثلاً، في عهد باباوية جريجوريوس العاشر (١٢٧١ - ١٢٧٦) أول جباية عامة فعلاً لضريبة العُشر، جرى تقسيم الأراضي المسيحية إلى ستة وعشرين دائرة للجباية[٣٢].

إلا أنه في عام ١٢٩٦، حيث كانت إنجلترا وفرنسا في حرب إحداهما مع الأخرى، تجاوز إدوارد الأول، ملك إنجلترا، وفيليب الرابع، ملك فرنسا، السلطة الكنسية وفرضا الضرائب كل على كنائس بلاده، وذلك دون تصريح باباوي، سعياً إلى تمويل حملاتهما العسكرية التي كانت ضد اخوتهما المسيحيين. بل إنهما استخدما ذريعة التحضير للحملة الصليبية كمبرر لهذه الضريبة[٣٣]. وفي أعين كثيرين من المعاصرين لابد أن حربهما قد بدت تبديداً آثماً لموارد كان يمكن استخدامها من أجل استرداد الأرض المقدسة[٣٤]. ولابد أن البابا خاصة قد اعتبر الحرب فضيحة. إذ كان على البابا أن يرعى سلامة ورفاه الشعب المسيحي وكان دور الحَكَم وصانع السلم أهم أدواره. لقد كان أمير السلم، وكل ما كانت له صلة بالسلم كان يندرج في إطار سلطته[٣٥]. ومخلصاً لدوره كصانع للسلم، شرع بونيفاسيوس في صنع السلم بين فرنسا وإنجلترا. والحال أن واجبه في عمل ذلك قد تعقد بحكم مسئوليته عن الأرض المقدسة. وقد حث الأميرين المسيحيين على التوصل إلى السلم فيما بينهما حتى يتمكنا من الاضطلاع بالحملة الصليبية[٣٦].

على أن الملك فيليب الرابع اعتبر مساعي البابا من أجل صنع السلم تدخلاً في صلاحياته الملكية. وقد أفاد المندوب الباباوي الذي أوفده بونيفاسيوس إلى البلاط الفرنسي بأن فيليب قد قَدَّمَ احتجاجاً حتى قبل قراءة الرسالة الباباوية. فباسم فيليب، وفي حضوره، جرى إبلاغ المندوب الباباوي أن الحكم الزمني في مملكة فيليب إنما يخصه هو وحده لا أي أحد آخر وأن فيليب لا يعترف بأي رئيس له ولا رئيس له في مملكته، وأنه لن يرضخ لأيٍّ كان في مسائل تتصل بالحكم الزمني لمملكته[٣٧]. وقد رضخ بونيفاسيوس لفيليب وعرض التحكيم بين فيليب وإدوارد ليس بصفته بابا وإنما بصفته الشخصية لا أكثر[٣٨]. لكن بونيفاسيوس سرعان ما وجد نفسه مضطراً إلى اتخاذ موقف حازم، مبدئي.

لقد بدت الحرب الأنجلو - فرنسية للبابا نكراء بشكل خاص وذلك بسبب قرارات الملكين الخاصة بجباية الضرائب من رجال الدين داخل مملكتيهما دون إذن منه. وربما يكون بونيفاسيوس قد استخدم هذه القضية لكي يحاول تحقيق السلم بقطع أحد المصادر الرئيسية لتمويل الحرب(٣٩). لكن أهمية فرض الضريبة على رجال الدين دون إذن [باباوي] قد تجاوزت مثل هذه الاعتبارات الذرائعية. فالمسألة كانت تتعلق بمرجعية السلطة الكنسية نفسها. وإدراكاً منه لجسامة المشكلة، طرح بونيفاسيوس قضيته ضد فيليب وإدوارد بلغة مذهبية لا لبس فيها. ففي المرسوم *Clericis Laicos*، المنشور في أوائل عام ١٢٩٦، اتهم البابا الملكين المسيحيين بـ "إساءة رهيبة لاستخدام السلطات العلمانية" لأنهما قاما بجباية ضرائب من الكنائس دون إذن باباوي، ثم هَدَّدَ الأساقفة والأشخاص الكنسيين الفرنسيين والإنجليز بالحرمان إذا دفعوا أي شيء للملكين، متذرعين بأي التزام، "دون إذن معلن من جانب الكرسي [الرسولي] المذكور"(٤٠).

ومع نشر الـ *Clericis Laicos*، انفجر النزاع فيما بين البابا والأميرين العلمانيين إلى العلن. ولا يمكن اعتبار المرسوم مناورة ديبلوماسية عظمى. وربما لم يدرك بونيفاسيوس "طبيعة التهديد الذي تمثله الملكيات القومية الجديدة"(٤١). بل ربما يكون قد خاض بالفعل نزاعه مع فيليب الرابع بـ "ضراوة غير محترسة" وازدرى إمكانية التفاوض، وربما يكون، بأمره رجال الدين في إنجلترا وفرنسا بعصيان ملكيهم، قد "تسبب في أن يدور النزاع منذ البداية حول المسألة التي لا تعترف بالزخارف والمتمثلة في ما إذا كان الملك أو لم يكن صاحب السلطان في مملكته"(٤٢). لكن مثل هذه الأحكام إنما يعد صدورها عن المؤرخين المحدثين أيسر مما كانت عليه الحال بالنسبة للفاعلين التاريخيين أنفسهم. ويبدو أن بونيفاسيوس وأنصاره قد حركهم إلى التصرف بالشكل الذي تصرفوا به شعور عميق بالواقع النهائي، والذي يعد الواقع الفعلي، في ضوئه، أقل أهمية بكثير: "إن الواقع الحقيقي، أساس التحرك، هو المعروف بأنه صحيح، وليس قصور الوضع القائم"(٤٣). ومفعماً بحس العدالة، يبدو أن بونيفاسيوس لم يكن يدرك أن مندوبه إلى فرنسا، بدلاً من أن يعمل من أجل السلم، كان منخرطاً في جهود

رامية إلى تأمين الحصول على الدعم الفرنسي لخلع بونيفاسيوس، وأنه قد عمل بثبات على تقويض سمعة البابا في فرنسا وعلى حفز النزاع فيما بين البابا والملك(٤٤).

وأياً كان الأمر، فإن الملكين كليهما قد ردا بعنف على أمر البابا لرجال الدين بعصيان السلطة الملكية. وكان للملكين كليهما في نهاية الأمر ما أرادا. ويبدو أن اعتبار إدوارد الأول معظم رجال الدين في إنجلترا خارجين على القانون قد صدم البابا صدمة أقل إيلاماً من ضربة فيليب الرابع الثأرية. فقد صادر فيليب الرابع الأموال التي جُمعت لأجل الحملة الصليبية(٤٥)، وحرم الحكم البابوي من دخول جوهرية عندما منع تصدير المعادن والأحجار الكريمة وحظر كل أشكال العملات القابلة للتحويل. وتحت ضغط من منافسيه وعائلة كولونا القوية في روما والفرنسيسكان الروحيين (الذين اعتبروه "إبليساً جديداً على العرش البابوي، يسمم العالم بإزدرائه للدين")(٤٦)، والوضع المالي المتدهور، أحس بونيفاسيوس بأنه مضطر إلى سحب بنود الـ *Clericis Laicos*(٤٧). وفي مرسوم جديد، الـ *Etsi de statu* (الصادر في يوليو/ تموز ١٢٩٧)، سلم بحق الملك الفرنسي في جباية الضرائب دون إذن باباوي "إذا ما أدى طارىء خطير ما إلى تهديد الملك سالف الذكر *[فيليب]* أو خلفائه فيما يتعلق بالدفاع العام أو الخاص عن المملكة". ثم إن القرار الخاص بإعلان حالة ضرورة كهذه قد تُرك لـ "ضمائر الملك سالف الذكر وخلفائه"(٤٨).

وهكذا انتهت المرحلة الأولى للنزاع فيما بين فيليب الرابع وبونيفاسيوس الثامن. على أن فيليب أثار أزمة جديدة عندما أمر في صيف عام ١٣٠١ باعتقال أسقف فرنسي بتهمة الخيانة وازدراء الدين والهرطقة؛ وبمحاكمته؛ وبحبسه(٤٩). وربما كان مثل هذا الانتهاك الصارخ لمبدأ قانوني يوجب محاكمة أي أسقف منحرف من جانب البابا وحده استفزازاً مقصوداً، "جرى التدبير له بهدف إيجاد نزاع جديد وحاسم على الهيمنة بين التاج الفرنسي والباباوية"(٥٠). وطبيعي أن البابا قد رد على ذلك. ففي مرسوم جديد، هو الـ *Ausculta fili*، أعلن أنه "بالرغم من أن مآثرنا قليلة، إلاَّ أن الرب قد وضعنا فوق الملوك والممالك، وفرض

علينا نير الخدمة الرسولية المتمثلة في القلع والهدم والإهلاك والنقض والبناء والغرس باسمه وبموجب تعاليمه". وبعد أن استشهد بونيفاسيوس على هذا النحو بسفر إرميا، ١ - ١٠، حذر الملك بنبرة أبوية: "ابني الأَعَزَّ، لا تدع أحداً يقنعك بأنك ليس لك من هو أعلى منك أو بأنك لا تخضع لرأس الهيراركية الكنسية". وقد تحول التحذير إلى تهديد: "لأن من يفكر بهذا الشكل أحمق، وأياً كان من يزعم ذلك معانداً إنما يدان كإنسان عديم الإيمان وخارج حظيرة الرعية الخيرة". ثم عدد بونيفاسيوس عدداً من انتهاكات فيليب وأكد المبدأ القائل بأنه "ليس من حق العلمانيين حيازة أية سلطة على رجال الدين أو الأشخاص الكنسيين"(٥١).

ويقال إن الملك قد أحرق الرسالة البابوية. وسواء أكانت هذه الرواية صحيحة أم لا، فإن المرسوم قد جرى حجبه بينما قام العملاء الملكيون بكتابة وبتوزيع مرسوم مزور، بدلاً منه، وهو مرسوم يحمل عنوان *Deum time*. وفي الوثيقة المزورة - وهي "محاكاة هزلية وقحة" و"تبسيط مضلل بشكل فظيع"(٥٢) - وضع المزورون على لسان بونيفاسيوس قولاً موجهاً إلى الملك: "نريدك أن تعرف أنك خاضع لنا في الروحانيات والزمانيات"(٥٣). ولم يكن على الدعاة الملكيين أن يبذلوا مجهوداً للرد على البونيفاسيوس الذي قاموا هم أنفسهم باختلاقه: إن المطالبة بالسيادة /البابوية/ المطلقة في الشئون الزمنية لا يمكن تسويغها لا بالقانون ولا بالعرف(٥٤). وفي رسالة منحولة إلى البابا، أجاب فيليب: "فلتعلم حماقتكم العظمى أننا في الزمانيات لا نخضع لأي كان". وهذا الاستهلال غير الدبلوماسي للرسالة إنما تضاهيه خاتمتها: "إننا نُعتبر كل من يعتقد غير ذلك حمقى ومجانين"(٥٥).

وحجاج الرسالة أقل إثارة من نبرتها. إلاَّ أنه يبدو أن فيليب الرابع لم يعتمد بالدرجة الأولى على الحجج. وصحيح أنه قد كلف جامعة باريس بالتعليق على الزعم المزور الموجود في الـ *Deum time* بأن الملك إنما يعد خاضعاً للبابا *tam in spiritualibus quam in temporalibus* /**في الروحانيات كما في الزمانيات**/(٥٦). وربما تكون الجامعة قد "تمتعت" فعلاً بـ "أقصى احترام من جانب الملك"، إلا أن من الصحيح أيضاً أنها كانت مندمجة في جهاز سلطة الملك،

وكانت مخلصة للتاج وحريصة على الحظوات الملكية التي تتمتع بها(٥٧). وقد نتساءل ما إذا كان الملك - حتى مع أن معاصريه قد اعتبروه رجلاً "على مستوى عالٍ من العلم والثقافة" - قد اهتم بالفعل بالاستماع إلى رأي المثقفين حول القضية أو أنه كان يريد مجرد البرهنة للبابا على أن الجامعة تحت السيطرة الملكية. فهو لم يترك الأمور للمثقفين أو يضيع الوقت في النقاش. وكانت مناورته ضد البابا منغرسة بثبات في سياسة السلطة.

ففي الـ *Ausculta fili*، كان بونيفاسيوس الثامن قد أبلغ الملك بأنه سوف يعقد مجمعاً في روما في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٣٠٢ . وقد دعا كبار كنسيي فرنسا إلى الحضور، "كيما يتسنى لنا أن ندرس بعناية أكبر ونأمر بشكل مفيد أكثر بما سوف يبدو مناسباً لتقويم المسائل المذكورة آنفاً [أي ما بدا في نظر البابا على أنه سوء سلوك من جانب فيليب، الذي ينتهك حرية الكنيسة] ولأجل هدايتكم وسلامكم وعافيتكم ولأجل حسن إدارة الحكم ورخاء تلك المملكة"(٥٩). لكن فيليب لم يكن يشعر بأنه بحاجة إلى هداية من جانب البابا. وقد منع الكنسيين الفرنسيين من حضور مجمع بونيفاسيوس واستدعى مجلسه الخاص حتى يتسنى - كما زعم - لـ "أساقفة وبارونات [فرنسا] وغيرهم من الرعايا المخلصين" إسداء النصح إليه. لقد قرر محاربة الملك الباباوي ليس بالحجج وإنما بالديموقراطية؛ فالمجلس الذي نظمه كان أول انعقاد لمجلس الفئات العام الفرنسي(٦٠). وفي هذا البرلمان، الذي انعقد قبل نصف عام من مجمع بونيفاسيوس، عبأ الملك رعاياه لأجل سياسته المناوئة للبابا بأكثر مما استشارهم بشأن حكمة هذه السياسة. أمَّا الحجة ضد بونيفاسيوس - أي ضد المطلب الذي نسبته الدعاية الملكية إلى البابا - فقد عرضها بيير فلوت، أمين خاتم فيليب. ولم يفعل فلوت سوى إعادة ذكر الدعوى المنسوبة إلى البابا والتي تتلخص في أن البابا قد إدعى أنه سيد فرنسا في الشئون الزمنية وأنه يحوز المملكة الفرنسية كإقطاعية(٦١). وكان ذلك كافياً. وإدراكاً من الملك ووزرائه لأول مرة لفائدة "الرأي العام" كركيزة لإضفاء الشرعية على السلطة(٦٢)، فقد قاموا بحفز مساندة كل من العلمانيين ورجال الدين، على المستوى القومي، لموقف فيليب ضد بونيفاسيوس.

وقد استبد الغضب ببونيفاسيوس، وهذا أمر مفهوم. فقد احتج لدى سفراء مجلس الفئات العام الفرنسي بأنه ما كان يمكن له البتة أن يزعم أن له سلطة في الشئون الزمنية الفرنسية(٦٣). أمَّا مجمع الكرادلة، الذي كان نبلاء فيليب قد أرسلوا إليه رسالة توبخ بونيفاسيوس وترفض الاعتراف بباباويته، فقد كتب هو الآخر مجيباً بأن "سيدنا البابا لم يكتب قط إلى الملك أنه خاضع له في الشئون الزمنية وأنه يعتبر المملكة إقطاعية"(٦٤). على أن بونيفاسيوس أصر على أن "الملك لا يمكنه أن ينكر، مثلما لا يمكن لجميع المؤمنين أن ينكروا، أنه خاضع لنا بحكم الخطيئة". وبهذه الصفة، يمكن خلعه، شأن ملوك فرنسا الثلاثة الآخرين الذين خلعهم أسلاف بونيفاسيوس. وإذا "ما ارتكب" فيليب "عين الجرائم التي ارتكبوها أو جرائم أفدح فسوف نخلعه كخادم شاعرين بأسى عظيم وبأسف أعظم"(٦٥). لكن هذه الحجج والتهديدات لم تكن ذات خطر يذكر في فرنسا. فقد كانت قبضة سلطة فيليب راسخة. ولم يحضر مجمع بونيفاسيوس في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٣٠٢ سوى أقل من نصف الأساقفة الفرنسيين، ثم إنه قد فشل فشلاً ذريعاً. أمَّا مرسوم الـ *Unam sanctam* الذي نشره بونيفاسيوس على أثر المجمع فلم يكن أقل انعداماً للفاعلية. ورداً على ذلك المرسوم، أرسل فيليب وزيره جيوم دو نوجاريه إلى إيطاليا مع عصابة من المرتزقة لاعتقال البابا ولإحضاره إلى باريس لمحاكمته بتهمة اغتصاب السلطة وبتهمة الهرطقة وجرائم أخرى(٦٦)، ولخلعه. وقد قام نوجاريه بالفعل باعتقال بونيفاسيوس في آنياني إلا أنه اضطر إلى الهرب من الأرض المعادية لإنقاذ حياته بعد أن احتجز البابا لأيام قلائل. وقد مات بونيفاسيوس غداة ذلك من أثر الصدمة(٦٧).

وفي أعقاب ذلك تحركت الأحداث بسرعة. فقد انتقلت الكورية الباباوية إلى آفينيون، التي تسيطر عليها فرنسا، خلال باباوية كليمانس الخامس. والحال أن كليمانس الذي يعد أول سلسلة من الباباوات الفرنسيين، غالباً ما جرى وصفه بأنه فرنسي الهوى يتميز بالضعف ولين العريكة. وقد اعتبره بعض معاصريه خائناً للكنيسة ووصفوه بأنه بيلاطس فيليب الهيرود(٦٨). وسرعان ما سَلَّمَ كليمانس بمطالب فيليب الرابع. وألغى الـ *Clericis Laicos* وشجب الـ *Unam*

sanctam. وفي مرسومه *Meruit* كتب "إننا لا نرغب في أو نهدف إلى أن يترتب أي شيء ضار بذلك الملك أو بتلك المملكة [فيليب الرابع وفرنسا] على إعلان سلفنا الطيب الذكر البابا بونيفاسيوس الثامن والذي بدأ بكلمتي *'Unam sanctam'*؛ كما أننا لا نرغب في ولا نهدف إلى أن يكون الملك والمملكة والشعب السابق ذكرهم خاضعين لكنيسة روما بناءً عليه بأكثر من خضوعهم لها في السابق. وإنما من المفهوم أن يكون كل شيء على الحال نفسها التي كان عليها قبل التعريف المذكور، فيما يتعلق، على حد سواء، بالكنيسة وبالملك والمملكة والشعب السابق ذكرهم"(٦٩). لكن هذا الإلغاء لمرسوم الـ *Unam sanctam* لم يشبع فيليب. فقد كان يريد المزيد، وقد حصل عليه. فقد أعفى كليمانس نوجاريه من حكم الحرمان الذي كان قد فرضه البابا بندكتوس الحادي عشر، خلف بونيفاسيوس الثامن المباشر، بسبب الأعمال التي ارتكبها في آنياني. كما وافق كليمانس على إلغاء جمعية الهيكليين ومصادرة ممتلكاتهم(٧٠) وحرق عدد منهم على الخازوق. وأخيراً، في أبريل/ نيسان ١٣١١، امتدح فيليب الرابع لتعاملاته مع بونيفاسيوس. فقد قال بمرجعية رسولية إن الملك ورجاله "كانوا ومايزالون بريئين من الاتهام الخبيث وإنهم قد تصرفوا بدافع من حمية جديرة بالتقدير وعادلة ونزيهة ومن الغيرة على ديانتهم الكاثوليكية"(٧١). وبعد ذلك بأربعة أشهر أمر المرسوم *Rex gloriae virtutum* بحذف جميع المواد التي قد تكون ماسة بملك فرنسا من سجلات الأرشيف الباباوي. ثم جرى من جديد إعلان أن تحرك فيليب ضد بونيفاسيوس كان "طيباً ونزيهاً وعادلاً" وأن الملك "بريء ولا ذنب له بصورة مطلقة"(٧٢).

لقد انتصر الملك الفرنسي. وحتى بعد أن كان كليمانس الخامس قد استعاد تدريجياً درجة من السلطة الباباوية(٧٣)، رأس فيليب معه جلسة مهيبة لمجمع ڤيينا (١٣١١ - ١٣١٢). والحال أن هذا الظهور الاستعراضي المشترك في آخر مجمع كنسي كبير في العصر الوسيط كان الهدف منه أن يرمز إلى رأب الصدع فيما بين المملكة الفرنسية والباباوية. ومن المؤكد أنه قد بين أن السلطتين بحاجة إحداهما إلى الأخرى. وكان الحفاظ على علاقات منسجمة مع التاج الفرنسي

حجر زاوية الديبلوماسية البابوية على مدار القرن الثالث عشر إلى أن نشأ النزاع بين بونيفاسيوس الثامن وفيليب الرابع(٧٤). وقد تقاسمت كورية روما مع البلاط الفرنسي هدفين رئيسيين هما القضاء على الهرطقة وحفز الحرب الصليبية(٧٥). ولا عجب أن الهدفين كليهما كانا على جدول الأعمال في مجمع ڤيينا: الحل الرسمي لجمعية الهيكل "الهرطوقية" وتدشين حملة صليبية جديدة. لكن كثيرين من المعاصرين ظلوا غير مقتنعين بذنب الهيكليين. وقد رأى البعض أن فيليب قد أرغم البابا الجديد على القضاء على الهيكليين "على أمل انتزاع مبالغ عظيمة من المال منهم"(٧٦). والحق أن ثروة الهيكليين قد انتقلت إلى أيدي البابوية. لكن المال كان مطلوباً لأجل الحملة الصليبية، وعلى هذا الأساس، نجح فيليب في أن يؤمّن لنفسه تمويلات إضافية. وكان ذلك سهلاً، لأن مرسوم إلغاء جمعية الهيكليين، الـ *Vox in excelso*، قد أعلن أن "ثروات هذه الجمعية" سوف تستخدم "لأجل عزة الرب وتمجيد الدين المسيحي وتوفير الرخاء للأرض المقدسة"(٧٧). وتماشياً مع هذا الإعلان، كما ذكر شاهد عيان، فإن "عُشراً من الكنيسة العالمية قد جرى منحه لمدة ست سنوات لملك الفرنسيين، بحيث يمكنه في ختام السنوات الست أن يخرج شخصياً إلى الأرض المقدسة". إلاَّ أننا إذا صدقنا هذا التقرير، فإن آباء الكنيسة في ڤيينا لم يكونوا متحمسين لذلك، لأن "المجمع المقدس لم يؤيد ولم يعارض علناً" هذه المنحة(٧٨).

وربما أمكن اعتبار التعاون بين الملك الفرنسي والبابا في ڤيينا اللحظة التأسيسية لـ "كنيسة آڤينيون"(٧٩). وحتى في شيخوخته، أدرك رامون لول سريعاً ما كان يحدث. وقد أسعده أن يهدي رسالته التي تحمل عنوان *Reprobatio aliquorum errorum Averrois* [**تبديد بعض أخطاء ابن رشد**] إلى كل من فيليب وكليمانس، مشيداً بهما بوصفهما "**عالمي الدين المسيحي**". وشجعهما على استخدام رسالته في "القضاء المبرم على الأخطاء المرتكبة ضد الدين الكاثوليكي"(٨٠). ولابد أنه قد استمتع بالاستعراض الذي حدث في ڤيينا. لكن الانسجام والوحدة فيما بين البابوية والملكية الفرنسية - القائمين على إخلاص مشترك للحرب الصليبية ولمحاربة الهرطقة واللذين جرى استعراضهما في

اشتراك البابا والملك في رئاسة المجمع - لم يعنيا عودة إلى الأيام الخوالي الجميلة. لقد عنيا بالأحرى فصلاً جديداً في التاريخ الغربي. فالنظام المسيحي القديم كان آخذاً في أن يصبح شيئاً ينتمي إلى الماضي.

تقديس الملكية من جديد وقانون الضرورة

غالباً ما يعتبر المؤرخون المواجهة فيما بين فيليب الرابع وبونيفاسيوس الثامن نقطة تحول حاسمة، ترمز إلى "نهاية العصور الوسطى" أو إلى "فجر العصر الحديث"(٨١). لكن تلك المواجهة إنما تبدو أقل درامية بينما تبدو القطيعة المزعومة بين العصرين أقل مباغتة عندما نرد بداية تدهور الملكية الباباوية إلى أواخر القرن الثالث عشر. فدون تلك التطورات السابقة، "كان من المستحيل أن يحدث الإذلال الذي تعرض له بونيفاسيوس الثامن"(٨٢). والشيء نفسه ينطبق على انتصار فيليب الرابع: إذ يجب النظر إليه على خلفية التعزز التدريجي للممالك الاقليمية - أو القومية -؛ على خلفية قيام الـ *reges provinciarum* (كما وصفها مستشار فريدريك الأول)(٨٣). لكن النزاع بين فيليب وبونيفاسيوس مازال يبرز بوصفه لحظة حاسمة. ويوافق عدد من المؤرخين على أن أهميته الخاصة تندرج في مجال العلاقة بين الكنيسة و"الدولة". والرأي السائد مازال هو أن هذا النزاع كان "أول نزاع في العصر الوسيط بين الكنيسة والدولة يمكن وصفه على نحو مناسب بأنه نزاع على السيادة القومية"(٨٤). ووفقاً لهذا التفسير، فإن دعاة السلطة الملكية قد نجحوا، في سياق النزاع، في طرح "الدعاوى الأساسية للدولة الحديثة في مواجهة المجتمع الديني: السيادة على الملكية والأشخاص، الممارسة المنفردة للقضاء، الاستقلالية المطلقة للتشريع، بل.... والسيطرة على الحياة الروحية للأمة"(٨٥). وبصرف النظر عن بعض التحفظات التي تقال من حين لآخر - من قبيل أن فرنسا، مثلاً، كانت آنذاك "ماتزال بعيدة بالفعل عن أن تكون دولة - أمة مركزية بالمعنى الحديث"(٨٦) - فإن الكتابة التاريخية قد مالت

إلى تمييز هذا النزاع بوصفه اللحظة التي انبثقت فيها "السيادة القومية" و"الدولة الحديثة" (أو) على الأقل، المفهوم الحديث للدولة)(٨٧).

إلاّ أن مؤرخاً حديثاً هو وحده الذي يمكنه أن يكتب أنه "بحلول عام ١٣٠٠، كان من الواضح أن الشكل السياسي السائد في أوروبا الغربية سوف يكون هو الدولة ذات السيادة"(٨٨). فهذا لم يكن واضحاً بالمرة لبونيفاسيوس ولفيليب الرابع ولمعاصريهما - حتى الأكثر جذرية بينهم. فهم لم يكونوا يعرفون شيئاً عن "الدولة ذات السيادة". ولم يكن المفهوم موجوداً في اللغة السياسية للفترة و"لم يستخدم أي كاتب سياسي قبل منتصف القرن السادس عشر كلمة «الدولة» بأي معنى يشبه عن قرب معناها الحديث"(٨٩). والحال أن الزعم بأن "السيادة قد وُجدت في واقع الأمر قبل زمن طويل من إمكان وصفها في النظرية" والتحسر، على هذا الأساس، على "قصور المعجم السياسي الأوروبي للأزمنة المبكرة"(٩٠) إنما يعد أسلوباً غريباً للاعتراف بأن النزاع بين البابا والملك الفرنسي عند مفترق القرنين الثالث عشر والرابع عشر لم يكن، على أية حال، صراعاً من أجل أو ضد الدولة ذات السيادة. فـ "القصور" لا يكمن في المعجم السياسي للفترة وإنما يكمن بالأحرى في وصف ذلك النزاع بلغة مستوردة من العصر الحديث. ووصف المدافعين عن السلطة الملكية الذين ازدهروا حول فيليب الرابع بأنهم مبشرون بالأفكار الحديثة عن السيادة والدولة هو وصف مستمد من زمن تاريخي آخر(٩١). والدفاع عن استخدام الأشياء التي تعوزها المسوغات التاريخية خوفاً من "مشكلات التفسير الكبرى" ومن "الرطانة القبيحة" التي من المتوقع أن تنتجها "الصفائية المصطلحية" (أي الإصرار على أننا لا يمكننا أن نصف بشكل مناسب مؤسسات الماضي بمصطلحات حديثة)(٩٢) إنما يعجز عن الإقناع. فنحن بحاجة إلى أن نتصدى تحديداً لـ "مشكلات التفسير" المحتجبة وراء هذا الاستخدام لأشياء تعوزها المسوغات التاريخية، والتي صاغتها لأول مرة الكتابة التاريخية في القرن التاسع عشر وأعيد تأكيدها في الكتابات الرئيسية عن نزاع فيليب - بونيفاسيوس منذ بداية القرن العشرين، ودخلت دون اعتراض إلى هذا الحد أو ذاك في الكتابات التاريخية الأحدث عن الفكر السياسي(٩٣).

فالمؤرخون "غالباً ما غالوا في أهمية المنازعات فيما بين الكنيسة والدولة في النظرية السياسية الفرنسية، بالنسبة لفترة ١٢٦٠ - ١٣٠٣"(٩٤). ثم إن وصفهم لتلك المنازعات كمنازعات بين الكنيسة و"الدولة" هو وصف مغلوط الاسم. ويمكن فهم المواجهة بين فيليب الرابع وبونيفاسيوس الثامن خصوصاً فهماً أفضل كنزاع راجع إلى التداخل المميز للعصر الوسيط بين السلطات العلمانية والروحية(٩٥). ويجب أن نَحْذَرَ من اعتبار المملكة رمزاً للسلطة العلمانية الخالصة أو اعتبار أن الانتصار الملكي على البابا قد أدى إلى ظهور "دولة علمانية". فأحياناً ما جرى تصوير مواجهة فيليب الرابع الظافرة مع البابا على أنها مسيرة ظافرة للعلمانية، استناداً إلى ما يسميه المؤرخون الذين يقدمون مثل هذا التفسير بـ "روح الدولة" *[statism]* التي تتخلل "الكراسات الدعائية الدنيوية" المكتوبة دعماً للملك والداعية إلى "سيادة" العلمانيين في "المملكة القومية"(٩٦). لكن نتيجة المواجهة بين فيليب الرابع وبونيفاسيوس الثامن كانت في واقع الأمر انحطاطاً للطبيعة العلمانية للسلطة الزمنية، تقديساً من جديد للسلطة الملكية.

فإذلال البابا قد مَكَّنَ المملكة الفرنسية من أن تستحوذ لنفسها على "فتنة البابوية في أوجها"(٩٧). وصحيح أن الملك الفرنسي كان يشاد به عادة بوصفه الملك "الأكثر مسيحية" (*rex christianissimus*)(٩٨)، إلاَّ أن الطابع الديني للملكية الفرنسية لم يكن قد جرى من قبل قط "التشديد عليه كما هي الحال الآن"(٩٩). ولم يبدأ البيت الملكي في استخدام مصطلح الملك "الأكثر مسيحية" لأغراض دعائية إلاَّ في الأعوام الأولى لعهد فيليب الرابع. وكان فيليب أول ملك فرنسي يشترط على رعاياه مخاطبته على نحو منتظم بـ "الملك الأكثر مسيحية"(١٠٠). وكان ذلك متماشياً مع "اللاهوت السياسي عن السلالة الملكية" والذي ظهر خلال عهد فيليب(١٠١). فوفقاً لهذا اللاهوت السياسي الجديد، فإن دم فيليب الملكي قد منحه قدرات فوق طبيعية على المداواة. لكنه لم يكن مجرد "ملك صانع للمعجزات" تعالج لمستهُ سُلَّ الغدد اللمفاوية. إذ كان يُعتقد أيضاً أنه مسئول عن الـ *cura animarum* *[**علاج النفوس**]* الذي كان، تقليدياً، يخص المجال الكنسي(١٠٢). لقد كان حاكماً ثيوقراطياً بامتياز. والحال أن معاصريه من

المناوئين له قد ارتابوا في أنه يسعى إلى ارتقاء عرش القديس بطرس(١٠٣). وقد وصفه متملقوه بأنه "النصير المصطفى ليسوع المسيح"، "شبه - المقدس" إن لم يكن "المقدس كليةً"، *rex et sacerdos* **[ملك وكاهن]** و *quasi semideus* **[شبه مقدس تقريباً]**(١٠٤). والواقع أن فيليب الذي جرى امتداحه بوصفه "درع الدين ودعامته الجبارة، السلاح القوي للكنيسة المقدسة والركيزة الأوطد لمجمل الجماعة المسيحية"، أو بوصفه *murus Jerusalem*، حائط أورشليم، قد تولى دور حامي ومربي كل من البابا والكنيسة(١٠٥).

ومن جرى تبجيله بوصفه مقدساً لم يكن الملك وحده، فالشعب والأرض اللذان كان يحكمهما كانا منتفعين هما أيضاً بسيرورة إعادة التقديس. فمرسوم كليمانس الخامس *Rex gloriae virtutum* قد صَوَّرَ المملكة الفرنسية على أنها إسرائيل الجديدة بينما صَوَّرَ الفرنسيين على أنهم الشعب المختار(١٠٦). وكانت فرنسا هي *Francia Deo sacra* **[فرنسا المقدسة من الرب]**(١٠٧). وهي الأرض التي ازدهر فيها "دين الكهنوت المسيحي" خير ازدهار(١٠٨). وأصبح الفرنسيون الأمة الأكثر مسيحية بين الأمم - فقد تحدث نوجاريه عن الـ *natio Gallicana*، الـ *natio notorie christianissima* **[أمة بلاد الغال، الأمة المميزة بكونها الأكثر مسيحية]**(١٠٩). ولا عجب أنه كان من المعتقد أن المملكة الفرنسية، التي "اختارها الرب وباركها قبل ممالك العالم الأخرى"(١١٠)، قد مُنحت مكانة خاصة في خطة العناية الربانية(١١١).

وقد تمثلت محصلة النزاع بين فيليب وبونيفاسيوس في تقديس الملكية وليس في خلق "دولة علمانية". فالدعاة الملكيون لم يكونوا يحاربون جهود البابا الساعية إلى إخضاع الملك له في الشئون الزمنية - بالرغم من أنه كان ضرورياً لهم عزو مثل هذه الدعاوى إلى البابا. وكان النزاع يدور حول تأمين علاقة الملك المباشرة مع الرب واتصاله به. فلم يخطر ببال أولئك "العلمانيين" المزعومين أن يشككوا في، ناهيك عن أن يتخلصوا من، التكريس الإلهي للملكية. وما كانوا يريدون التخلص منه هو دور الكنيسة الوسيط في خلع النعمة الإلهية على الملك. وكانت مهمتهم هي "إبقاء الملكية مقدسة مع تفادي وساطة كنيسة رجال الدين"(١١٢). فقد

قالوا إن علاقة الملك الفرنسي والشعب الفرنسي الخاصة بالرب إنما تستبعد من حيث المبدأ الحاجة إلى أي وسيط(١١٣). وقد صَوَّرَ الدعاةُ الملكيون الملك الفرنسي كـ *typus Dei* [**صورة من الرب**]. كما وَحَّدوه بكهنة العهد القديم الملوك، الذين كانوا قد ذادوا عن الشعب المختار وانتقدوا الكهنة. وشَبَّهَ هؤلاء الدعاة الملك بالرب وليس بالمسيح (سعياً إلى تبديد الزعم الممكن من جانب الكنيسة، عروس المسيح، بحقها في منح النعمة). فالملك المثالي الذي صوروه "لم يكن ملكاً بحكم النعمة بقدر ما كان ملكاً بحكم تشابهه مع الرب ومع أنبياء العهد القديم"(١١٤).

وبوصفه *rex - sacerdos* [**ملكاً - كاهناً**]، لم يكن فيليب الرابع مجرد رأس المملكة؛ فقد أصبح أيضاً رأس الكنيسة داخل مملكته. بل إن المملكة نفسها قد جرى تحويلها إلى الكنيسة، التي ينتمي إليها العلمانيون ورجال الدين على حد سواء(١١٥). إذ لعب المساجلون الملكيون على المعنى المزدوج **للكنيسة**، المفهومة "بالمعنى الضيق" على أنها "جماعة رجال الدين" و"بالمعنى العام" على أنها "جماعة المؤمنين"(١١٦). وقد استفادوا من استغلال هذا التمايز بينما قاموا في الوقت نفسه بطمسه. فالكنيسة من حيث هي جماعة إكليركية ليس لها أن تحكم على الأمور التي هي "خارجها"، إلاّ أنه مادام "الشعب جزءاً من الكنيسة"، فإن المجال الروحي مفتوح أمام السلطة الزمنية. وعلى سبيل المثال، فإن ممتلكات الإكليروس يمكن بمشروعية تامة إنفاقها "حيثما تعلق الأمر بسلامة الشعب"(١١٧). والحال أن العودة إلى المعنى "العام" (قبل الجريجوريوسي) **للكنيسة** قد مكنت من إغراق الكنيسة، كجماعة من رجال الدين، في الشعب وإدماجها، من حيث هي جماعة كل المؤمنين، في المملكة. وهكذا جرى إخضاع الكنيسة للملك، الذي تولى مجمل الصلاحيات في المجال الديني كما في المجال الزمني.

والحال أن حق فرض الضرائب على رجال الدين (والذي كان فيليب وبونيفاسيوس قد اختلفا عليه) كان، ضمنياً على الأقل، مسألة أساسية من مسائل النظام المسيحي وقد صارت الحجة التي كان الملك قد فرض بها مشيئته المنطق التأسيسي للمملكة الاقليمية. فكما رأينا، كان فيليب قد فرض الضرائب على رجال الدين في مملكته لأنه كان بحاجة إلى المال لأجل تمويل حربه ضد

إنجلترا. وعندما تسبب ذلك في نزاع مع البابا وأدى إلى نتاج أدبي حيوي، جرى بناء الحجة الداعمة لحق الملك في فرض الضرائب على رجال الدين دون إذن باباوي على المفهومين التوءم، مفهوم الـ *necessitas* [**الضرورة**] ومفهوم الـ *utilitas* [**الفائدة**](١١٨). وقد سمح هذان المفهومان كلاهما للملك بتعليق القوانين القائمة وباللجوء إلى ممارسة سلطة استثنائية. والحال أن الـ *Casus necessitas* [**حالة الضرورة**] كانت تشير عادة إلى طوارئ ناجمة عن أخطار خارجية، كالدفاع عن الوطن ضد غزو معادٍ، أو الحرب ضد أعداء سياسيين أو دينيين وقمع المتمردين والهراطقة. وقد تمثلت حالة طوارئ خاصة في النزاع مع السلطات الروحية(١١٩)، وهي حالة أصبحت بارزة في الحرب الورقية التي رافقت المواجهة بين فيليب الرابع وبونيفاسيوس الثامن. وقد بذل المساجلون الملكيون أقصى جهودهم لتصوير المساوئ المزعومة أو الفعلية، التي اتهموا بها السلطات الروحية، على أنها تهديدات للخير العام. فبمجرد قبول مبدأ أن سير العمل المناسب للسلطة الروحية ضروري للخير المشترك، لابد أنه لم يكن صعباً جداً تدعيم هذه الحجة.

وقد جرى استخدام كل من مفهومي الـ *necessitas* والـ *utilitas* في السجالات ضد بونيفاسيوس ودعماً لفيليب. فأن يستخدم رجال الدين دخولهم لأجل "أهداف أنانية" بدلاً من الإسهام في الدفاع عن المملكة، فإن ذلك قد جرى اعتباره ضاراً بالخير العام. وقد كتب يوحنا الباريسي: "في أية ضرورة كبرى تتصل بالدين وبالأخلاق، فإن جميع ممتلكات المؤمنين يجب تقاسمها، بما في ذلك كئوس القربان نفسها في الكنائس"(١٢٠). وقد تحدث الكاتب المجهول لكراس **نقاش بين قس وفارس** في الاتجاه نفسه: "لا الهيكل المادي ولا الأشياء المقدسة فيه يجب استثناؤها [عندما يتطلب الأمر حشد موارد لأجل] إعادة الأمن والسلم إلى الشعب المسيحي"(١٢١). فالـ *necessitas* تلزم كل إنسان بتقديم العون في الدفاع عن المملكة، ومن المسموح للملك في أية حالة من حالات الضرورة أن يتصرف بأي شكل لازم للدفاع عن المملكة. والخير العام والدفاع عن المملكة يلزمان الملك بأن يعطي ويأخذ ويستخدم أية ملكية، منقولة أو غير منقولة، في المملكة(١٢٢).

وفي حين أن مفهوم الـ *necessitas* لم يكن جديداً، فإن فكرة الـ *necessitas perpetua [**الضرورة المقيمة**]* كانت جديدة. وقد حدث هذا الابتكار حول عام ١٣٠٠ وكان يعني التمديد إلى أجل غير مسمى لما كان بحكم التعريف انحرافاً مؤقتاً عن القاعدة(١٢٣). وكانت فرنسا فيليب الرابع هي النموذج لنمط السلطة الجديد المستند إلى هذه الفكرة وقد أصبح القول المأثور القديم بأن الـ *necessitas non habet legem* – الضرورة لا تعرف قانوناً – قانونها الأساسي. وعند مفترق القرنين الثالث عشر والرابع عشر، نجد أن منطق "الضرورة"، المرتبط بـ "الدفاع عن المملكة"، قد برر أعمالاً تحمل السلطة الملكية إلى ساحة أبعد بكثير من حدودها القديمة(١٢٤). ففي فرنسا فيليب الرابع، تحرر الملك من القانون، مادام الدفاع عن المملكة يعلو على جميع القوانين. وعلى سبيل المثال، فإن بيير ديبوا قد استشهد موافقاً بتعليق سيجيه من برابان على أرسطو حول قيمة القوانين الجيدة بالنسبة لحكم الأمة(١٢٥). لكنه ذهب في الكتاب نفسه إلى أنه "في حالة ضرورة الدفاع عن المملكة، والتي لا تعرف أي قانون"، من المسموح به للملك أن ينتهك القوانين التي تحمي الملكية الكنسية(١٢٦). والواقع أن ما سيكونه داعي الدولة *[reason of state]* بالنسبة لأواخر القرن السادس عشر، كانه "الدفاع عن المملكة" بالنسبة لأواخر القرن الثالث عشر(١٢٧). إلاّ أن هناك اختلافاً مهماً بين هذين المفهومين. ففي المناقشات حول "داعي الدولة"، جرى النظر إلى انتهاك القانون من جانب الأمير من زاوية أخلاقية(١٢٨)، في حين أن الحدود التي ينتهكها الملك في "الدفاع عن المملكة" قد صيغت في لغة حقوقية. ولذا فقد كان من الصعب اعتبار تصرفات الملك خارج القانون "دفاعاً عن المملكة" عدواناً على الأخلاق المسيحية. والنتيجة أن الطابع الديني تحديداً للملكية الجديدة، وليس الطابع "العلماني"، هو الذي جرى تأكيده وتكثيفه في هذه اللحظة "الماكيافيللية" على ما يبدو. فمع فيليب الرابع، كان منطق الضرورة متداخلاً مع منطق الحرب المقدسة.

وقد أصبحت الحرب دفاعاً عن المملكة حرباً دينية(١٢٩). وانتقل إكليل الشهادة من المحاربين المقدسين الصليبيين إلى ضحايا الحروب من أجل المملكة

الاقليمية(١٣٠). وهذه التطورات لا يمكن تفسيرها بمجرد الطابع الديني للملكية وللمملكة الفرنسيتين. فهي لا تقتصر على فرنسا. صحيح أن "دين" الملكية قد جرى تطويره بشكل أبرز من جانب فيليب الرابع ووزرائه ودعاته في أوائل القرن الرابع عشر، لكن "سيرورة مشابهة تقريباً" لـ "دمج الديني والعلماني، متمحورة حول شخص الحاكم وتصور الجماعة القومية"، قد حدثت في إنجلترا(١٣١). فهناك أيضاً، امتزجت الهوية الدينية والهوية القومية وجرى تشخيص معارك الملك من زاوية خير رعاياه كما جرى توطيد صورة حرب الملك كحرب مقدسة وعادلة، وجرى تقديس الوطنية بينما جرى تشبيه جندي الملك بجندي المسيح(١٣٢). والمسيح نفسه تم إضفاء طابع قومي عليه وأصبحت إنجلترا إسرائيل الجديدة. وقد جاء في أغنية شعبية معاصرة عن معركة پواتييه في عام ١٣٥٦، حيث هزم الإنجليز الفرنسيين: "إذا كان البابا قد أصبح الآن فرنسياً، فإن المسيح قد أصبح الآن إنجليزياً"(١٣٣). وفي خطابه الافتتاحي لبرلمان عامي ١٣٧٦ و١٣٧٧، قال المستشار إن "إسرائيل بالطبع هي تراث الرب شأن إنجلترا. لأنني أعتقد بالفعل أن الرب ما كان ليكرِّم هذه الأرض بالشكل نفسه الذي كرَّم به إسرائيل عبر انتصارات عظمى على أعدائها إلاَّ لأنه قد اختارها تراثاً له"(١٣٤).

والحال أن تصوير الحرب دفاعاً عن المملكة كحرب دينية قد سهله توحيد المملكة بالـ *patria* [**الوطن**]. فقد اتخذ الـ *Corpus mysticum* [**الجسد الروحي**] المسيحي شكلاً جديداً في الوطن الفرنسي(١٣٥)، و"تنصرنت" أرض المملكة "تنصرناً فائقاً"(١٣٦). وجرى توحيد أرض فرنسا المقدسة(١٣٧) بالأرض المقدسة [فلسطين]. وهكذا جرى إضفاء طابع ديني بشكل مميز على "الدفاع عن المملكة"(١٣٨). وفي حرب جرى تلوينها بهذا اللون الديني، تصرف الملك بوصفه أداة لمشيئة الرب، ومُستَأمَناً على العدالة الإلهية. فقد تصرف بموجب ما كان "مشروعاً له بحكم القانون الإلهي"(١٣٩)، مدمراً أعداء المملكة وموبخاً رجال الدين. ولما كان مقدساً في منصبه، فقد كان عليه إنجاز مهمة مقدسة. وما كان محل رهان بالفعل في الدفاع عن المملكة هو "سلامة الشعب المسيحي": *salus populi Christianae* [**سلامة الشعب المسيحي**]، *salus* [**سلامة**] – أو *pax*

[سلام] – الـ *genti Christianae* *[الخلق المسيحيين]*. ولم يكن هناك ما هو أقدس من ذلك: "والواقع، ما الذي يمكن أن يكون أكثر قداسة من خير الشعب المسيحي، وما هو الأغلى للرب من إبعاد الأعداء والقتلة الضواري عن الشعب المسيحي ومن كسب السلم لما فيه خير رعايا الرب المؤمنين؟"(١٤٠). لقد كانت مصالح الرب محل رهان(١٤١).

وكان الدفاع عن المملكة – أي الدفاع عن المملكة الأكثر مسيحية وشعبها الأكثر مسيحية على يدي الملك الأكثر مسيحية – مرادفاً للدفاع عن الدين والكنيسة. فإذا ما فشل الملك في أداء واجبه في الدفاع عن الدين والكنيسة، فسوف يتوجب عليه أن يخاف من غضب الرب(١٤٢). على أن الدفاع عن الكنيسة، وهو، تقليدياً، مهمة أولى للأمير المسيحي، قد أصبح الآن ثانوياً. فالدفاع عن المملكة قد فاز بالأسبقية. ولأن الكنيسة كانت تعتبر جزءاً لا يتجزأ من المملكة، صار الدفاع عن الكنيسة مشتقاً من الدفاع عن المملكة. ومنذ تلك اللحظة فصاعداً أصبح دور الكنيسة دوراً مساعداً: أن تسهم في الدفاع، لا أن تبادر به أو توجهه. والحال أن الدفاع عن الكنيسة ضمن المملكة قد جعل صدارة الكنيسة أمراً يتعذر الدفاع عنه. فالـ *necessitas* قد سمحت للملك بالتغلب على السلطات الروحية المنفصلة المنبثقة من خارج مملكته والتي كانت قد أعفت رجال الدين داخل المملكة من سلطته.

وكانت النتائج المترتبة على ذلك عميقة وبعيدة المدى. فاستخدام الملك للسلطة الاستثنائية قد أدى إلى تآكل التمايز بين المجالين الزمني والروحي. فمع تصوير الدفاع عن المملكة كحرب في صالح الدين، أصبح الانفصال بين المجالين عديم المعنى(١٤٣). وتم تجاوز ثنائية رجال الدين والعلمانيين "ليس بالـ *Corpus mysticum* *[الجسد الروحي]* الذي تمثله الكنيسة، وإنما بالـ *Corpus politicum* *[الجسد السياسي]* الذي يمثله الـ *patria* *[الوطن]* الفرنسي"(١٤٤). ولما كان الملك هو أعلى حاكم زمني، فقد استحوذ لنفسه على السلطة في المجال الروحي. ومستمداً سلطته مباشَرَةً من الرب ومستخدماً سلطاته دون قيد (وفيما وراء حدود المجال الزمني، بدرجة ليست أقل أهمية)، كان ملك الطوارئ الكاهن

الأعلى *in regno suo* **[في مملكته]**.

ولم تكن هذه التطورات خلقاً لـ "حكم مطلق" أو لـ "سيادة" ملكيين، كما أنها لم تكن انبثاقاً لـ "دولة علمانية". ويجب أن نحذر، خصوصاً، من تطبيق مفهوم السيادة الحديث على النزاعات المتعلقة بالصلاحيات المتداخلة لسلطات العصر الوسيط(١٤٥). ففي فرنسا فيليب الرابع، ظلت الصلاحيات الملكية مقيدة إلى حد بعيد حتى في الكراسات الملكية، وكان على الملك أن يتشاور مع "أقطاب"ه "الإقطاعيين"(١٤٦). ولم يستخدم القانونيون الفرنسيون في القرن الثالث عشر مصطلح الـ *sovraineté* **[السيادة]** العامي إلاّ في مناسبات قليلة. على أن المصطلح الذي جرى استخدامه بشكل أكثر من جانب المساجل المدافع عن فيليب الرابع هو الـ *summa superioritas* **[السلطة الأعلى]**، وهو مصطلح أكثر شيوعاً في اللغة السياسية في ذلك العصر(١٤٧). والمصطلح الذي جرى استخدامه في **النقاش بين قس وفارس هو الصدارة**(١٤٨). لقد كان الملك أعلى و، بهذه الصفة، *souverain* **[سيداً]** "على الجميع". وكان يتمتع شرعاً بـ "رعايته العامة لمجمل مملكته"، بحسب تعبير فيليب دو بومانوار. لكن هذا الكاتب لاحظ أيضاً أن "كل بارون سيد في بارونيته". وما كان يخص الملك إنما كان يتمثل تحديداً في "بعض السيادة"(١٤٩). ولم يكن فيليب الرابع يجهل الأعراف التي تدعم "سيادة" باروناته. وفي حالة الضرورة فقط وضع نفسه - ونفسه فقط - فوق القوانين المتعلقة بحريات رجال الدين. وقد تمثل إنجازه في النزاع مع بونيفاسيوس في إلغاء استقلالية السلطة الروحية وعلوها على كل اقليم. فانتقلت السلطة الروحية إلى أيدي الحاكم الاقليمي العلماني، مع إخضاع رجال الدين للسلطة التي مارسها في الـ *regnum - ecclesia* **[المملكة - الكنيسة]** التي يرأسها والقائمة على منطق الـ *necessitas*.

ومن النزاع بين الملك الفرنسي والملك البابوي، انبثقت مملكة اقليمية تخترق وتهدم عالمية السلطة البابوية. فمن ناحية، أعفى الملك ملكيته ومملكته من سلطة البابا. ومن الناحية الأخرى، أصبحت الكنيسة محصورة اقليمياً، وضمن هذا الاقليم، بوصفها "كنيسة بلاد الغال"، خاضعة للسلطة الملكية. إلاّ أنه مع ما قد

يكون عليه هذا النزاع بين الملك الفرنسي والملك الباباوي من جذرية، وبالرغم من أنه قد يمثل نقطة تحول تاريخي، فإنه قد خيض مع ذلك ضمن إطار أفكار وعلاقات قوة وطيدة وتقليدية. فلا في النظرية ولا في الممارسة جرت الإطاحة بـ "وجهة النظر الباباوية" تماماً. وقد بدا الملك عازفاً عن "إجراء قطيعة سافرة مع العرف الموروث"(١٥٠). وحتى مع أن الملكية الباباوية قد تلقت ضربة لم تبرأ منها البتة، فإن النزاع كان محصوراً ضمن "القانون الدستوري الأساسي للجماعة المسيحية". وكان هذا الدستور قائماً على فرضية أن البابا والامبراطور يملكان كلاهما "سيادة عالمية"، إما بصفة فعلية أو بصفة قانونية، وأن جميع الأشكال الأخرى للسلطة إنما تتدرج ضمن هذه البنية الأساسية لصوغ "هيراركية سيادة" ميديڤالية بشكل نموذجي(١٥١). والحال أن توطيد القوى الاقليمية، أكانت ممالك أم جمهوريات مدن إيطالية، قد حدث وتم فهمه في هذا السياق.

ولذا فلا عجب أن فيليب الرابع، وقد هزم بونيفاسيوس الثامن، قد سعى إلى إعادة تأسيس التعاون مع الباباوية. فالباباوية لم تكن شيئاً يمكن للملك الاستغناء عنه. وفي مسألة الهيكليين، مثلاً، "كان الملك عازفاً بشكل لا لبس فيه عن إزالة سلطة الباباوية الثابتة على الهراطقة"(١٥٢). وكان بحاجة إلى الباباوية للقضاء على الجمعية(١٥٣). وبوجه عام، سعى إلى استخدام الباباوية كأداة للسياسة الفرنسية في الداخل والخارج(١٥٤). ومن جهتها، لعبت الباباوية دوراً طليعياً في إضفاء الشرعية على تكوين سلطات اقليمية، وخاصة في حفز المملكة الفرنسية. وكان مرسوم إينوشنتيوس الثالث *Per venerabilim* ومرسوم كليمانس الخامس *Pastoralis cura* مثلين أولين لمثل هذه السياسة(١٥٥). ويبدو جلياً أن تلك السياسة كانت جزءاً من النضال الباباوي ضد الامبراطورية (الرومانية المقدسة) الألمانية، مع أن الكنيسة، عندما دعمت القوة الاقليمية ضد السلطة العالمية الامبراطورية، كانت تقوض في واقع الأمر سلطتها العالمية هي. ولكن دعونا نؤكد من جديد أن الشيء المهم هنا هو أن الباباوية لم تكن مضادة لتكوين قوة اقليمية. فالواقع أن الباباوية نفسها كانت قد أصبحت قوة اقليمية، مع ممارسة البابا للسلطة الزمنية شأن أي حاكم علماني في ما كان يسمى تقليدياً بأراضي

القديس بطرس(١٥٦).

ولم يكن انبثاق القوة الاقليمية بصفتها هذه متناقضاً مع "القانون الدستوري الأساسي للجماعة المسيحية"، والذي قام على السلطة العالمية للباباوية وللامبراطورية. بل إن المزاعم العالمية للمملكة الاقليمية النموذجية، فرنسا، هي التي أدت إلى إنحلال الجماعة المسيحية. ففي الحالة الفرنسية، على الأقل، يعد الزعم بأن الممالك الاقليمية أو "الملكيات القومية" تتعارض "مع المثل الأعلى للعالمية نفسه"(١٥٧) زعماً غير مبرر. ولم يكن فيليب الرابع معارضاً إلاَّ لـ "جميع أشكال السيطرة العالمية ما عدا سيطرته العالمية هو"(١٥٨).

والقول بأنه عندما كانت "الجماعة المسيحية الرومانية" قد "حددت بنيتها الموحِّدَة لها، كانت الجماعة المسيحية قد فقدت وجودها بالفعل"(١٥٩)، قد يكون مبالغة. لكن الجماعة المسيحية كانت قد بدأت في الأفول مع تشكل التكوين الجديد للقوى والذي بدأ مع النزاع بين فيليب الرابع وبونيفاسيوس الثامن. وطبيعي أن أفول الجماعة المسيحية ليس مرادفاً لأفول المسيحية ولا يمكن فهمه على أنه تقدم لـ "العلمنة". فقد كان، بالأحرى، تحللاً لنظام وَحَّدَته وصانته الملكية الباباوية كمركز لسلطة عالمية، بدعم من السلطة الزمنية للامبراطورية (حتى وإن لم تكن هذه السلطة الأخيرة عالمية إلاَّ من الناحية الحقوقية). و، مرة أخرى، فإن الدعاوى العالمية للملكية الفرنسية، وليس توطيد القوة الاقليمية بحد ذاته، هي التي زعزعت المبادئ العالمية لـ "دستور الجماعة المسيحية".

النزعة العالمية للقوة الاقليمية:
السيطرة الفرنسية على العالم

استوعب أحد المعاصرين على نحو جلي تطلعات المملكة الفرنسية العالمية عندما كتب، في عام ١٣٠٨ أن فيليب الرابع *es rey et papa et emprador* **[ملك وبابا وامبراطور]**(١٦٠). والواقع أن المساجلين الملكيين قد دعوا إلى السيطرة الفرنسية على العالم كله. وعلى سبيل المثال، فإن چان من چاندان، وهو أستاذ آداب بجامعة باريس، قد أعلن أن "السيطرة الملكية على العالم كله يجب أن تؤول إلى ملوك

فرنسا الأمجد والأشهر، وذلك على الأقل بسبب ميلهم الفطري إلى الكمال"(١٦١).

وبالنسبة لپيير ديبوا، وهو يكتب قبل ذلك بسنتين، فإن الملك يجب أن يكون أكثر من *imperator in regno suo* [**امبراطور في مملكته**]. ويبدو أن هذا الرأي قد أصبح الرأي الرسمي في البلاط الفرنسي منذ عام ١٣٠٠(١٦٢). وكان ديبوا يرغب في جعل فيليب الرابع امبراطوراً ليس في مملكته وحدها وإنما خارج المملكة أيضاً(١٦٣). ولأجل خير العالم، كان يريد إخضاع العالم كله للمملكة الفرنسية(١٦٤).

وكانت الرغبة في السيطرة العالمية مميزة لـ "النزعة الملكية القومية" الفرنسية في القرن الرابع عشر. لكن إدعاء السيطرة العالمية إنما يعني السعي إلى الامبراطورية. والواقع أن كتاب الكراسات الدعائية الملكيين الفرنسيين في تلك الفترة يُبْدُون "تبنياً كلياً تقريباً للايديولوچية الامبراطورية"(١٦٥). وقد أدى هذا إلى مواجهة مع الامبراطورية، حتى وإن كانت تلك المواجهة قد ظلت مقصورة إلى هذا الحد أو ذاك على حرب ورقية. ولم تكن المطالبة باللقب الامبراطوري لفرنسا(١٦٦) سوى أحد جوانب المواجهة. أمَّا الجانب الآخر، الأكثر صدارة، فهو تقويض عالمية سلطة الامبراطور بإعفاء فرنسا من الخضوع لها. وقد قال فيليب الرابع كل ما كان لابد من قوله في هذا الصدد عندما ذكر أن فرنسا لم تعترف قط، منذ زمن المسيح، بسيد زمني أعلى لها(١٦٧). وكثيرون من رعاياه المتعلمين قالوا الشيء نفسه مراراً وتكراراً(١٦٨). وعلى سبيل المثال، فإن الأسقف جيوم ديران الأكبر قد أوضح أن الامبراطور هو *dominus mundi* [**سيد العالم**]، وسلطانه يمتد على جميع الأقاليم والأمم والأمراء، "ما عدا ملك فرنسا"(١٦٩). وقد ذهب الكاتب المجهول لرسالة الـ *Rex pacificus* [**الملك داعية السلم**] - ولعله يوحنا الباريسي(١٧٠) - إلى أن "هناك وكانت هناك منذ زمن سحيق حدوداً محددة تفصل بين المملكة والامبراطورية"(١٧١). وكان كاتب آخر غير معروف أكثر تحديداً وقد أوضح أن فرنسا قد انفصلت عن الامبراطورية عندما جرى تقسيم امبراطورية شارلمان بين أبنائه. ولأن فرنسا قد انفصلت عن الامبراطورية بموجب "تقسيم متكافئ"، فقد كانت "متكافئة" مع الامبراطورية "في العزة والسلطة"(١٧٢).

ومثل هذا الإنكار للسلطة العالمية، حتى وإن كانت تلك السلطة لم توجد إلاَّ

من الناحية الحقوقية، كان مصدر الطموحات العالمية للمملكة الاقليمية الفرنسية. وقد واجهت فرنسا كلاً من البابوية والامبراطورية حتى مع أن الامبراطورية والبابوية كانتا هما نفساهما في نزاع(١٧٣). وقد سبق لي أن ذكرت أن البابوية، في نزاعها طويل الأمد مع الامبراطورية، كانت قد دعمت دعاوى الممالك الاقليمية الناشئة في الاستقلال عن الامبراطورية. إلاّ أنه في زمن فيليب الرابع، يبدو أن البابوية قد أصبحت أكثر إدراكاً لمدى ارتباط مصيرها بوضع وبمصير الامبراطورية. وقد بدأت البابوية تدرك أن الإنكار الفرنسي للسلطة الامبراطورية هو هجوم ملتو على الصدارة البابوية(١٧٤). وقد جرى التعبير بشكل واضح عن هذا الارتباط في الكراس المؤيد للملكية تحت عنوان *Rex pacificus*. فقد ذهب كاتب الكراس إلى أن البابا "ليس سيداً أعلى في الشئون الزمنية فيما يتعلق بتلك الممالك التي لا تخضع للامبراطورية الرومانية. والحال أن مملكة فرنسا لا تخضع للامبراطورية الرومانية.... ولذا فإن البابا ليس سيداً في مملكة فرنسا، ولا سيداً أعلى في الشئون الزمنية"(١٧٥).

وقد استغل الكتاب الملكيون مرسوم إينوشنتيوس الثالث *Per venerabilem* لدعم صدارة ملكهم في مملكته، كما استغلوا رفض إينوشنتيوس الرابع للفكرة التي تذهب إلى أن ملك فرنسا يمكن أن يكون مرءوساً للامبراطور(١٧٦). لكن بونيفاسيوس الثامن اتخذ موقفاً مختلفاً. فقد هاجم "غطرسة أهل غاليا" التي رصدها في رفض الفرنسيين الاعتراف بالامبراطورية. وقد أعلن أن الفرنسيين يكذبون عندما يعلنون أنهم مستقلون عن الامبراطورية، لأن الفرنسيين يعدون ولابد لهم، شرعاً، أن يكونوا، تحت حكم "ملك الرومان والامبراطور" - حتى لا يتم انتهاك حقوق الملكية البابوية(١٧٧). والحال أن أوجوستينوس تريمفس، وهو كاتب بارز من كتاب الكورية البابوية، قد قارن "ملوك" فرنسا "المحدثين" بنبوخذ نصر لأنهم، هم أيضاً، قد رفضوا الاعتراف بأي رئيس أعلى لهم(١٧٨). والواقع أن رفض المملكة الاقليمية الاعتراف برؤساء زمنيين أعلى لها، والذي أدى إلى تآكل كل من السلطتين العالميتين (الامبراطورية والبابوية)، إنما كان يمهد الطريق أمام النزعة العالمية للقوة الاقليمية نفسها.

وقد استندت التطلعات العالمية للمملكة الفرنسية على القناعة بأن المملكة المقدسة وملكها الأكثر مسيحية لهما رسالة دينية يجب عليهما الوفاء بها. وقد أدى انتصار فيليب الرابع على بونيفاسيوس إلى تعزيز هذه القناعة(١٧٩). وجرى توحيد خير المملكة الفرنسية بخير الدين المسيحي. وفي بداية القرن الرابع عشر، مضى داعية ملكي دومينيكي إلى حد تشبيه المملكة الفرنسية بمملكة المسيح. فقد أعلن أننا "إذا تكلمنا بشكل مناسب، فإنه لا يجب لأية مملكة أن تسمى *regnum Franciae* **[مملكة فرنسا]** سوى مملكة المسيح ومن باركهم الرب"(١٨٠). ويمكن اعتبار ذلك إيجاداً لحميمية بين المملكة المقدسة في هذا العالم ومملكة السماء - أو حتى عرض الـ *regnum Franciae* المنتمية إلى هذا العالم بوصفها النموذج للـ *regnum coelorum* **[مملكة السماء]**(١٨١). لكن صعود المملكة الفرنسية إلى السماء هو مجرد جزء من القصة. ففي الوقت نفسه كانت فكرة المجتمع السياسي من حيث هو *corpus Christi* **[جسد المسيح]** آخذة في الانتقال من مستوى عالمي إلى مستوى اقليمي - "قومي"(١٨٢). على أن الـ *corpus Christi* هذا ما أن يصبح ذا طابع اقليمي، فإنه لا يمكنه البقاء على هذا المستوى. فالمملكة الاقليمية، من حيث هي جسد للمسيح، إنما تعد مشحونة بقوة وبسعي عالميين. وهكذا يمكن قراءة إعلان الدومينيكي على أنه إيحاء بأن الملك الفرنسي يجب أن يقيم مملكته بشكل يسمح لها بأن تسمى على نحو مناسب مملكة المسيح(١٨٣). وقد وصف أساتذة اللاهوت الباريسيون الملك بأنه "المقاتل والمدافع الرئيسي" عن الدين(١٨٤). ووافق آخرون على ذلك واعتبروه وشعبه الأكثر مسيحيةً طليعة، إن لم يكن القوة الصدامية للـ *ecclesia militans* **[الكنيسة المقاتلة]**، المدعوة إلى تحقيق هيمنة المسيح على العالم كله(١٨٥).

وبمجرد تأسيس المعادلة بين خير المملكة الفرنسية وخير الدين المسيحي، كان لابد لهذه المعادلة من أن تتم قراءتها بالعكس أيضاً. فقد أعلن رجل دين فرنسي آخر، وهو يمارس الدعوة في زمن الحرب الفرنسية - الفلمنكية، أن من "يخوض الحرب ضد ملك [فرنسا] إنما يعمل ضد الكنيسة كلها، وضد العقيدة الكاثوليكية وضد القداسة والعدالة وضد الأرض المقدسة"(١٨٦). وكان هذا إعلاناً

جسوراً[١٨٧]. فليس فقط الكنيسة، من حيث هي *ecclesia militans*، وإنما الـ *fides*، الدين نفسه، قد جرى الآن تحديدهما اقليمياً، أو، قد يجوز لنا قول ذلك، فهمهما وتحديدهما "قومياً"[١٨٨]. وأصبح "القومي" حاملاً للعالمي. وكان هذا بالتحديد هو المنطق الذي أدى في نهاية الأمر إلى تدمير الجماعة المسيحية حتى وهي تحتفظ بروح الحرب المقدسة التي كانت قد ولدت مع الجماعة المسيحية بوصفها *spiritus movens* [**الروح المحرّكة**] لها.

سلام الملك واسترداد الأرض المقدسة

أدى الاستحواذ على رعاية الدين المسيحي من جانب القوى الاقليمية التي توطدت حديثاً (وأفضل ممثل لها هو فرنسا في عهد فيليب الرابع)، إلى إطلاق سيرورة إعادة تنظيم للعالم المسيحي. ومما كانت له أهمية رئيسية بالنسبة لإعادة التنظيم هذه إعادة صوغ العلاقة بين الحرب المقدسة والسلم. فما كان يكمن في قلب الحرب المقدسة، كما رأينا، هو السلام. ولأن السلام مسألة مركزية من مسائل السلطة، فقد كان لابد لمفاهيم السلام أن تتحول مع إعادة توزيع السلطة داخل الجماعة المسيحية، بينما ظلت أفكار الحرب المقدسة على حالها بشكل أساسي. وفي العلاقات المتغيرة بين البابوية والامبراطورية والقوى الاقليمية، كانت هناك مطالبات متنافسة بسلطة صنع وصون السلم في الأسرة المسيحية. وفي صدارة هذه الصراعات على السلطة كانت تكمن، مرة أخرى، مسألة من الذي سوف يسيطر على الحركة الصليبية.

ولم تكن الحركة الصليبية قد خمدت بسقوط عكا في عام ١٢٩١ . فمن حيث كونها حركة وفكرة استمرت ذات أهمية لزمن طويل تال[١٨٩]. على أن دور الحكم الزمني في تنظيم وتنفيذ الحملة الصليبية كان آخذاً في الاتساع[١٩٠]. وقد أدى هذا التحول المهم إلى دفع بعض المؤرخين إلى الحديث عن "الحملة الصليبية القومية". وهم يعنون بذلك أن الحملات الصليبية أصبحت أكثر "علمانية" من حيث طبيعتها وبدأت في خدمة "الطموح الدنيوي" و"المصالح القومية". ثم يرون أن هذا قد رمز إلى "فشل الحملات الصليبية"[١٩١]. وخلافاً لهذا الرأي، تشير

البحوث التي جرت مؤخراً إلى أن الحركة الصليبية قد اكتسبت حيوية جديدة من جراء "إضفاء طابع قومي" عليها(١٩٢). وما لعب دوراً حاسماً في تنشيط الحركة الصليبية هو "امتزاجها التخصيبي" بظاهرة جديدة، هي "الحرب القومية"(١٩٣). وقد "مست" الايديولوجية والمشاعر الصليبية" أشكالاً أخرى للحرب في سيرورة انبثقت منها الوطنية المقدسة المميزة لأوروبا في أواخر العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث". والواقع أن الحركة الصليبية، وفقاً لهذا الرأي، قد تركت "أثراً تكوينياً على تطور العالم الحديث"(١٩٤).

فالقوى الاقليمية التي خاضت حروباً لأجل المصالح "القومية" أو لأجل مصالح السلالات الملكية قد صادرت لحسابها هالة الحرب الصليبية. وجرى تقديس العنف المرتكب باسم الوطن(١٩٥) عبر التواصل مع الأفكار والمثل العليا الصليبية. وتفاخر فيليب الرابع ورجاله (مثلما فعل بيير فلوت في مساجلة مع البابا بونيفاسيوس الثامن) بأنهم يحوزون سلطة "فعلية" خلافاً لسلطة البابا "اللفظية"(١٩٦). لكن السلطة التي كانوا يحشدونها كانت بحاجة إلى أن تجد "تعبيراً لفظياً" عنها كيما تصبح فعالة. إذ كانت بحاجة إلى الارتباط بالمثل العليا المبجلة للجماعة المسيحية، والتي كانت البابوية هي القيم عليها. والحال أن جانباً كبيراً من صراع الممالك الاقليمية مع كل من الامبراطورية والبابوية قد دار حول مطالبات بالاستحواذ على المثل العليا المشتركة للجماعة المسيحية وعلى المؤسسات التي تجسدت فيها هذه المثل العليا. وبعبارة أخرى، فإنها قد دارت غالباً حول الحركة الصليبية، وهي مؤسسة مثلى.

وقد أدى الاستحواذ على الدفاع عن الأرض المقدسة لأجل الدفاع عن المملكة(١٩٧) إلى دفع بعض المؤرخين إلى خطأ الاعتقاد بأن تقديس الحرب العلمانية كان علمنة للحرب المقدسة. وهكذا نقرأ، مثلاً، أن "الفكرة الصليبية عن حرب مقدسة قد تعلمنت تماماً تقريباً، وقد حلت محلها حرب شبه مقدسة لأجل الدفاع عن المملكة أو الأمة التي يرمز إليها «تاج» فرنسا"(١٩٨). وأنا أجد هذا الرأي مدعاة للشك. فالاستخدام غير المشروط لمصطلح *secular* **[علماني]** لوصف انتقال النشاطات الصليبية من البابوية إلى الحكام الزمنيين الاقليميين

إنما يعتبر مضلّلاً(١٩٩). والحديث عن العلمنة عند تفسير سيرورات تاريخية أدت بالفعل إلى إعادة تقديس الملكية إنما يبدو غريباً. صحيح أن الحرب المقدسة، عندما بدأت القوى الاقليمية تتولى الحركة الصليبية، قد انتقلت تحت سيطرة الحاكم العلماني. لكن هذا لم ينطو لا على تقليل لقداسة الحرب ولا على اختزالٍ لدور الدين في مسائل السلطة في الغرب المسيحي. فالحركة الصليبية لم تصبح أكثر "علمانية" عندما بدأت تنتقل من يدي البابا إلى يدي الملك الأكثر مسيحية. بل إن القوة الاقليمية قد اكتسبت بالأحرى هالة مقدسة.

وهناك مشكلات أخرى مع أطروحة "علمنة" الحركة الصليبية. فـ "الدفاع عن الأرض المقدسة" لم يحل محله "الدفاع عن المملكة"؛ بل إن الاثنين بالأحرى قد جرى الربط بينهما ربطاً سافراً من جانب الدعاة الوطنيين. فقد ذهبوا إلى أن ما هو خير لـ *regnum Christi regis* **[أرض مملكة المسيح]**، أورشليم والأرض المقدسة، خير لـ *regnum regis Siciliae* **[أرض مملكة صقلية]** أو *Franciae* **[أرض مملكة فرنسا]**". وبالمقابل، فإن ما هو خير لفرنسا خير للحركة الصليبية(٢٠٠). والحال أن الحرب الصليبية بصفتها هذه (أي غير مترجمة إلى حرب وطنية) كانت ماتزال محل تقدير سام. وفي فرنسا، كانت روح الملكية كلها "مرتبطة ارتباطاً لا سبيل إلى فصله برطانة الحرب الصليبية"(٢٠١). وكانت الروح الصليبية قد أصبحت "جزءاً من جوهر الملكية الفرنسية"(٢٠٢)، وعنصراً جلياً من عناصر "المثل الأعلى الملكي للملكية الفرنسية"(٢٠٣). وقد أشار كراس *Rex pacificus* **[الملك داعية السلم]** إلى الملوك الفرنسيين الذين فقدوا أرواحهم في الحملات الصليبية. إن "لويس، الجد الكبير للسيد الملك الذي يحكم الآن، قد مات وهو في طريقه إلى محاربة الألبيجيين دفاعاً عن الكنيسة. أما والده فيليب فقد انتقل إلى رحاب الرب وهو يدافع عن قضية الكنيسة في آراجون. وأما لويس المبارك، جد فيليب، فقد أدى الدَّيْنَ بكامل جسده في قرطاج من أجل نشر الدين المسيحي"(٢٠٤). والحال أن صورة لويس التاسع (القديس لويس، الذي قضى نحبه في تونس والذي كان بونيفاسيوس الثامن هو الذي كرسه قديساً) هي التي استحضرها دعاة فيليب الرابع عندما سعوا إلى وصف الفرنسيين بالشعب المختار

ووصف ملكهم بالملك الأكثر مسيحية: "إن فرنسا أرض مقدسة وذلك إلى حد بعيد لأن صليبياً مثالياً، هو لويس التاسع، قد قدسها بإقامته على الأرض ولأن دمه يسري في عروق أحفاده الملكيين"(٢٠٥). وعندما روج الدعاة الملكيون الفكرة القائلة بأن الـ *negotium Terrae Sanctae* [**مسألة الأرض المقدسة**] هي مسئولية وشاغل فرنسا الخاصان، تذرعوا بإنجازات القديس لويس الصليبية(٢٠٦).

وفي الدعاية الملكية، كانت الحرب الصليبية "مرجعاً قوياً"(٢٠٧) غالباً ما يتم استعراضه، جرى استخدامه، مثلاً، خلال النزاع بين فيليب الرابع وبونيفاسيوس الثامن وفي أعقابه. فبونيفاسيوس، على سبيل المثال، قد لام ملك فرنسا على قلة اهتمامه بالأرض المقدسة قياساً إلى اهتمامه بالوثنيين المغول. وقد اتهم فيليب بالإساءة "إلى الخير العام وإلى تعزيز الدين الكاثوليكي وإلى صون الحريات الكنسية" وإلى مساعدة الأرض المقدسة (*subsidium Terre Sancte*)(٢٠٨). أمَّا الدعاية الملكية فقد ردت على بونيفاسيوس بالشكل نفسه ووصمت البابا (بعد موته) بأنه "وحش مخاتل عدو للمسيحية اضطهد ملك فرنسا بأكثر من اضطهاد سلطان مصر واضطهد الفرنسيين بأكثر من اضطهاد الساراسان"، وهو الوحش الذي "لم يهتم البتة بالأرض المقدسة وأنفق المال الذي جُمِعَ لدعمها على اضطهاد المؤمنين". وقد جرى لومه على ضياع الأرض المقدسة(٢٠٩).

ثم إنه لا شعبية الحملات الصليبية ولا الحماسة لها قد خفت. فأواصر الجماعة المسيحية الغربية بالأرض المقدسة كانت ماتزال "حية تماماً"(٢١٠). وظلت الأرض المقدسة وأورشليم مرتبطتين بالإحياء المسيحي المادي والمعنوي والروحي. و"على مدار القرنين الثالث عشر والرابع عشر كان الناس يكتبون ويقرأون ويسمعون ويتحدثون عن الأرض المقدسة بشكل متصل". وكان نداء الأرض المقدسة وإغراء أورشليم - "ذروة الاحترام والعزم المسيحيين" - "نقطة ثابتة في عالم متغير"(٢١١).

وأخيراً، فمن المضلِّل اعتبار الحملة الصليبية إلى الأرض المقدسة على أنها قد "أصبحت ذات طابع قومي بشكل متزايد"(٢١٢). والواقع أننا لو قبلنا لغة "النزعة القومية"، فإن صعود مصالح السلطة "القومية" وحده هو الذي يجيز لنا التحدث

عن "تدويل" الحركة الصليبية(٢١٣). فعندما تقرر، خلال التحضيرات للحملة الصليبية الثالثة، أن يرتدي صليبيو كل "أمة" صلباناً متمايزة الألوان(٢١٤)، كان ذلك مايزال ضمن الإطار الذي لا لبس فيه لغرب مسيحي موحَّد. فالألوان قد عبرت عن "التمايزات الإقطاعية لا التمايزات القومية" (ولو أن التمايزات القومية كانت قد بدأت في الظهور)(٢١٥)، ويجب النظر إلى الصليبيين المعنيين على أنهم أعضاء في ما سوف يسميه توماس مور فيما بعد بـ "جسد الجماعة المسيحية المشترك"، لا على أنهم أفراد جيوش "قومية". وقد تغيرت الأمور في القرن الرابع عشر، عندما أدى توطيد القوى الاقليمية إلى تعزيز مسئولية الأمير الاقليمي عن، وسيطرته على، التنظيم العسكري والحرب(٢١٦). فالحاكم العلماني، الذي أصبح قادراً بشكل متزايد على السيطرة على تحركات وأفعال رعاياه، صار بوسعه الآن منع مقاتليه ومديريه من الانضمام إلى الحملات الصليبية. وبدأ اعتبار موافقة الحكام العلمانيين "شرطاً أساسياً لإعلان أية حملة صليبية من شأنها التأثير عليهم"(٢١٧). لكن هذه التغيرات لم تؤثر لا على قداسة الحرب الصليبية ولا على طابعها المسيحي العالمي.

على أن ما تغير هو تكوين العالمية المسيحية. فتنظيم الحملة الصليبية كمشروع مسيحي عالمي قد أصبح اقليمي المركز. وفرنسا مثال جيد في هذا الصدد. فقد عنت مركزية فرنسية صليبية جديدة أن "الملك الأكثر مسيحية" قد نجح في فرض نفسه بوصفه حامياً للدين وقائداً للحرب المقدسة. ومع أن البابا قد احتفظ بحق التصريح النهائي بالحملة الصليبية، فإنه قد استسلم لإضعافٍ لسلطته في هذه المسألة. وقد أعفى كليمانس الخامس فيليب الرابع وخلفاءه من التزاماتهم الصليبية – في حالة الـ *necessitas*(٢١٨). ولأنه قد تُرِكَ لضمير الملك أن يقرر ما إذا كان شخصه الملكي أو مملكته في خطر – أي إذا ما نشأ موقف استثنائي حرج – فقد أصبح يتمتع الآن بالحرية التامة في التعامل مع الحملة الصليبية. والواقع أن التنازل الذي قدمه البابا إلى فيليب كان "تصريحاً بعدم التحرك استناداً إلى أهون الأعذار"(٢١٩). فقد تغيرت أمور كثيرة منذ الزمن الذي كان إينوشنتيوس الثالث قد أمر فيه ملكي إنجلترا وفرنسا بقيادة حملة صليبية

إلى الأرض المقدسة(٢٢٠).

ومع الاعتراف بالملك بوصفه حامي الدين وقائد الحرب المقدسة(٢٢١)، أصبح السلام، مرة أخرى، سلام الملك، *pax regis*. وقد جرى إعلان أن "سلام الملك هو سلام المملكة"(٢٢٢). وسلام المملكة، الضامن لأمن وخير الشعب المسيحي، ترتب عليه سلام الكنيسة. وكانت هذه هي الرسالة التي قدمها الداعية الملكي لخصمه الإكليريكي في **النقاش بين قس وفارس**: سلطة الملك هي حصنكم، وسلامه سلامكم (أي سلام الكنيسة) وخيره خيركم(٢٢٣).

ومع أن ملك فرنسا كان أميراً اقليمياً إلاّ أنه كان يعتقد أن له رسالة عالمية – وهو اعتقاد لا جدال في أنه قد غذاه حشد من الكتاب الساعين إلى الفوز بحظوته. والحق أن سلام الملك كان، في المقام الأول، "سلام المملكة"، ولكن في المقام الأول فقط. وكان مثل هذا الفهم متضمناً في القول الذي استشهدنا به بالفعل والصادر عن داعية منذ زمن حرب الفرنسيين في عام ١٣٠٢ ضد الفلمنك، والذي أعلن أن خوض الحرب ضد ملك فرنسا إنما يعني العمل ضد الكنيسة كلها وضد العقيدة الكاثوليكية وضد القداسة والعدالة وضد الأرض المقدسة(٢٢٤). وهو لم يتورع عن ذكر نتائج أفكاره: "إن سلام المملكة هو سلام الكنيسة والعلم والفضيلة والعدالة، وهو يعني الاستحواذ على الأرض المقدسة"(٢٢٥).

والحال أن تسوية سلام الملك بسلام الكنيسة وبالحملة الصليبية إلى الأرض المقدسة لم تقتصر على الكتابة الخيالية السياسية. فقد استمرت الحركة الصليبية أداةً لصنع السلم فيما بين القوى الغربية. وبالنظر إلى صدارة الملك الفرنسي في التخطيط الصليبي، فقد برر كليمانس الخامس إقامته في آفينيون برغبته في تحقيق السلم بين فرنسا وإنجلترا كشرط ضروري للحملة الصليبية(٢٢٦). وقد اضطلع الملوك الفرنسيون بمبادرات سلام باسم الحملة الصليبية الوشيكة، وطرح الفرنسيون ترشيحهم للقب الامبراطوري في الغرب من زاوية فوائده بالنسبة للأرض المقدسة(٢٢٧). ومن ناحية أخرى، فإن عدم قيام حملة فيليب السادس الصليبية قد لعب دوراً في نشوب حرب الأعوام المائة(٢٢٨).

وأنا أستشرف هذه التطورات لأنها تلقي الضوء على المنطق الذي صاغ علاقات القوى في الغرب المسيحي. ولكن لنبق مع فيليب الرابع وعهده وقتاً أطول قليلاً.

لقد أكد فيليب الرابع أن شرف الأمة الفرنسية عينه محل رهان في الحركة الصليبية. ويبدو أن الباباوات كانوا أكثر من موافقين على ذلك. فكليمانس الخامس قد حث فيليب الرابع باستمرار على تناول الصليب وذكَّره (محتفظاً بمناط الشرف لجلالته البابوية هو) بأن "مسألة الأرض المقدسة إنما ترجع، قبل جميع الناس وبعد الحبر الروماني" إلى ملك فرنسا(٢٢٩). أمَّا يوحنا الثاني والعشرون فقد خطا خطوة أبعد عندما تحدث عن "القوة الفرنسية، التي لا ثاني لعونها سوى عون الرب، في حاجات وتطلعات الأرض المقدسة"(٢٣٠). وسوف يكون من السذاجة تفسير الالتزام الفرنسي تجاه الحركة الصليبية تفسيراً ذرائعياً خالصاً واعتبار الحركة الصليبية ذريعة لتطوير برنامج كامل لفتح الفرنسيين للعالم(٢٣١). ولا حاجة هناك إلى الشك في التطلعات الفرنسية إلى السيطرة العالمية، وكانت مناصرة الملك الفرنسي للحركة الصليبية "ضرورية من الناحية السياسية" بالتأكيد لكن عصر "العقل الذرائعي" لم يكن قد جاء بعد. وحتى بينما كانت الجماعة المسيحية تبهت، لم تكن الحرب الصليبية خياراً بل كانت الالتزام المهيب من جانب حاكم مسيحي. ولم يكن الحماس الصليبي الذي أبداه الملوك الفرنسيون من فيليب الرابع إلى فيليب السادس مجرد استعراض(٢٣٢). فالحرب الصليبية "لم تكن أداة سياسة بقدر ما كانت جانباً لا مهرب منه من جوانب عبء الحكم المسيحي". لقد كانت "تكويناً فريداً من الالتزام الشخصي حيال المسيح، والشرف الملكي، والهيبة والفائدة السياسية"(٢٣٣).

وإذا كان للملك الأكثر مسيحية أن يكون على مستوى صورته المثالية، فقد كان عليه ببساطة أن يكون قائداً للحركة الصليبية(٢٣٤). وقد فرض فيليب الرابع نفسه بالفعل بهذه الصفة، وفي أوائل القرن الرابع عشر "كادت" الحركة الصليبية "أن تصبح حكراً على الفرنسيين"(٢٣٥). وقد توقع المعاصرون أن كل المساعدة للأرض المقدسة سوف تجيء من الملك الفرنسي واعتبروا من المسلمات أن أية حملة عسكرية كبرى إلى الشرق سوف تكون تحت قيادة العائلة الملكية

الفرنسية[٢٣٦]. وقد زعم أحد المبشرين من ذلك العصر أن "ملك فرنسا وحده يمكنه فتح العالم كله لنفسه وللدين المسيحي، دون مساعدة من أحد"[٢٣٧]. وإذا أخذنا ذلك بعين الاعتبار، فلا عجب أن معظم الكراسات الدعائية الصليبية في ذلك الزمن (خاصة بعد عام ١٣٠٥، عندما تزايدت أهمية الحركة الصليبية في سياسة فيليب الرابع)[٢٣٨] كانت موجهة إلى البلاط الفرنسي.

وبالرغم من كل ما يحتمل أنه كان هناك من توق لدى كتاب تلك الكراسات الدعائية إلى اجتذاب الاهتمام الملكي وإرضاء الملك وكسب تأييده لمشاريعهم، فإن كتاباتهم الصليبية لم تكن أصيلة بشكل خاص لا في جوهرها ولا في شكلها. فمنذ مفترق القرنين الثالث عشر والرابع عشر فصاعداً، اقتفى هؤلاء الكتاب عموماً مبادئ السياسة الصليبية كما أعاد تعريفها مجمع ليون الثاني (١٢٧٤ – ١٢٧٦) الذي عقده جريجوريوس العاشر. وكانت السمات الرئيسية لتلك السياسة هي إيثار الحملات صغيرة النطاق على العمليات العسكرية واسعة النطاق؛ وإضفاء الطابع الاحترافي على الجيش الصليبي مع الاعتماد على قوة مرتزقة دائمة ومنضبطة ويمكن الركون إليها؛ ومرابطة حاميات دائمة في شرق البحر المتوسط؛ والظهور الجديد للحرب التجارية (خاصة حصار مصر)؛ وإصلاح الجمعيات العسكرية؛ والتجديدات في تمويل الحملات الصليبية؛ والآمال في حلف عسكري مع المغول الذين جرى النظر إليهم، عندما وصل غزوهم إلى الأراضي المسلمة، باعتبارهم أنصار المسيحية الأماجد ضد الإسلام[٢٣٩].

على أن ما لم يمسه مجمع ليون هو روح الحركة الصليبية: حب السلم. فقد أعلن جريجوريوس العاشر هدنة بين صفوف الجماعة المسيحية مدتها ست سنوات وذلك كخطوة أولى نحو استرداد الأرض المقدسة، وأمر مجمع ليون بفرض العقاب الروحي على أولئك الذين ينتهكون السلم[٢٤٠]. وبالنسبة لكتاب المذكرات المرفوعة إلى المجمع[٢٤١]، كان السلام في العالم المسيحي الشرط الضروري لحملة صليبية ناجحة. وقد عمل خلفاء جريجوريوس العاشر على كرسي القديس بطرس الرسول من أجلّ الهدف نفسه. وبينهم، يبرز نيكولاس الرابع (١٢٨٨ – ١٢٩٢) بسبب جهوده الرامية إلى توحيد جميع قوى الجماعة

المسيحية اللاتينية لأجل الحرب الصليبية[٢٤٢]. وفي عام ١٣١٣، جدد كليمانس الخامس حظر إينوشنتيوس الثالث وإينوشنتيوس الرابع على مباريات المسايفة لضمان "حفظ" النبلاء "طاقتهم لأجل الحرب المقدسة، وكذلك لإبعادهم عن الحرب غير المشروعة"[٢٤٣]. وهذا الالتزام الذي لا يتزعزع حيال السلم وجد صدىً له في الدعاية الصليبية خارج الكورية البابوية. وكانت التعبئة للحرب تعني سلسلة من الدعوات إلى السلم.

ومما أثر على الأدبيات الصليبية أيضاً في ذلك الزمن استرداد المسلمين عكا والضياع المترتب على ذلك للممتلكات الاقليمية اللاتينية في شرق البحر المتوسط[٢٤٤]. وقد أدى سقوط عكا إلى حفز سيل من الكراسات التي تناقش الأحداث في الأرض المقدسة وتتطلع إلى تفسير لـ "الكارثة". و"لم يحدث من قبل قط أن كُتِبَ وطُرِحَ من جانب جهات جد مختلفة مثل هذا العدد الكبير من المشاريع لمغامرة عسكرية جديدة مثلما حدث بعد أحداث عام ١٢٩١"[٢٤٥]. وفي حين أن ضياع الأرض المقدسة لم يؤد إلى "تحول أساسي لمفهوم الحملة الصليبية"[٢٤٦] ولا إلى عمل عسكري، فإنه قد ألهم خلق جنس أدبي جديد. ففي عامي ١٢٩١ و١٢٩٢ ظهرت بحوث حول استرداد الأرض المقدسة: تشكل "فرعاً أدبياً جديداً شغل، من حيث حجمه وأهميته، مكانة ملحوظة في أدبيات العصر"[٢٤٧].

وبحلول الوقت الذي أصبح فيه الملك الفرنسي المخاطَبَ الرئيسي لذلك الأدب – والذي كان يلمع بحلول براقة للقضايا العظمى للتاريخ العالمي، الهزيمة الكلية للإسلام، إعادة تنظيم الجماعة المسيحية، إصلاح الكنيسة وتقديس سلالة القديس لويس[٢٤٨] – لم يكن لدى الكتاب من جديد يقولونه سوى القليل. فالخطط الصليبية التي جرى صوغها بين عامي ١٣٠٥ و١٣١٢ كانت "أقل أصالة بكثير مما هو متعارف عليه أو مما تبدو عليه عند مناقشة الخطط الفردية بمعزل عن البحوث المعاصرة حول الموضوع نفسه"[٢٤٩]. ولا يبدو أن مسألة الأصالة كانت ملحة جداً في تلك الفترة، عندما بدأ تصنيف الأنطولوجيات الأولى للخطط الصليبية[٢٥٠]. والحال أن مثالاً لتلك الأدبيات، هو كتاب پيير ديبوا *De recuperatione Terre Sancta* **[حول استرداد الأرض المقدسة]**،

الذي كتب في عام ١٣٠٦ على الأرجح، إنما يعد مهماً بسبب افتقاره، تحديداً، إلى الأصالة(٢٥١)، والذي يتاخم الانتحال(٢٥٢) وقد وُصِفَ ديبوا، وهو محام ريفي، بأنه ممثل نموذجي لآراء "مئات الموظفين الذين كانوا يعملون لحساب الملك في كل أرجاء فرنسا"(٢٥٣). وقد ربط كتابه **حول استرداد الأرض المقدسة** مختلف الأفكار والخطط المتصلة بالأرض المقدسة والرائجة في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر.

ما أن يصبح العالم كاثوليكياً: پيير ديبوا

حَيَّرَ ديبوا أكثر من قارئ حديث. وقد أصدر كثيرون بشأنه أحكاماً وحيدة الجانب بالتركيز على جانب خاص واحد فقط من مشروعه. ونموذجيٌّ في هذا الصدد أولئك الذين يعتبرون ديبوا داعية سلم. فقد جرى اعتبار ديبوا "واحداً من أبرز الرجال في تاريخ حركة السلم"(٢٥٤)، وهو بند معياري في تواريخ فكر السلم والمنظمات الدولية الداعية إلى السلم(٢٥٥). وفي مستهل القرن العشرين، تجلت أفكار ديبوا في بنود اتفاقية لاهاي(٢٥٦)، كما تم قبول الرأي الذي يذهب إلى أن ديبوا واحد من ايديولوچيي الـ *Völkerbund* [**جامعة الأمم**] في ألمانيا النازية (حيث كانت عصبة الأمم، التي كانت قد انبثقت من مؤتمر لاهاي، ذات سمعة سيئة)(٢٥٧). لكن العصور الوسطى كانت زمن "الفكرة المسكونية عن الـ *Res publica christiana* [الأسرة المسيحية]" بدلاً من أن تكون زمن مشاريع سلمية بالمعنى الصحيح، ولا يمكن بالفعل اعتبار ديبوا "أول ايديولوچي للسلام العالمي". كما أنه لم يكن "ذهنية حديثة" مبكرة. لكن ديبوا، من حيث هو اكتشاف من جانب المؤرخين في القرن التاسع عشر(٢٥٨) الذين أسقطوا عليه أجنداتهم الفكرية الخاصة، قد جرى تمثيله منذ ذلك الحين كداعية تحديث علماني. وفي تقدير أكثر تحفظاً، يجري تصويره على أنه "آخر صوت معبر عن النظرة الميديڤيالية" نطق أحياناً نبرةً جديدة(٢٥٩).

والحال أن النزعة الدينية القوية لأفكار هذا الداعية الفرنسي مؤلف الكراسات لم تمر دون أن يتم رصدها تماماً. وهكذا فإن ديبوا قد جرى تصويره

ليس فقط كمصلح "علماني" عملي التفكير وإنما أيضاً كـ "لسان حال معبر عن الاتجاهات الأكثر تطرفاً لـ «القيصرية الدينية»"(٢٦٠). وفي حين أن بعض السمات تجعل عمله يبدو كـ "بحث من بحوث السياسة الحديثة"، فإن ديبوا قد تقاسم "المانوية اللاواعية التي تتخلل مجمل العصور الوسطى" وتحرك ضمن الآفاق "السرية" و"الأخروية" لزمنه(٢٦١). فأسس تفكيره هي الأسس المميزة للمفاهيم السياسية الميديڤالية: وحدة المجتمع المسيحي وتمايز سلطتين داخله، أمر بهما كليهما الرب وكلاهما ضروريان للـ *unum regnum* [**المملكة الواحدة**] أو الـ *ecclesia catolica* [**الكنيسة الكاثوليكية**] أو الـ *res publica christiana* [**الأسرة المسيحية**]، والتي لا يوجد خارجها خلاص أو حياة منظّمة(٢٦٢). وحتى مع أن بعض أفكار ديبوا الإصلاحية قد شككت في أساس هذا المخطط التصوري، إلاّ أن "من المؤكد" أن الرجل "لم يكن ذهنية «حديثة»"(٢٦٣).

وعندما يُنظرُ إلى ديبوا على أنه داعية سلم أو داعية مبكر لأفكار علمانية وتحديثية، فإن دعوته إلى الحرب الصليبية إنما تبدو عنصراً مزعجاً لابد من تفسيره واستبعاده كمجرد "ذريعة" لمقترحاته الإصلاحية(٢٦٤). إلاّ أنه بمجرد فهم ديبوا على أنه كاتب نموذجي إلى هذا الحد أو ذاك من كتاب العصر الوسيط، فإن محورية الفكرة الصليبية في عمله إنما تكف عن أن تكون مصدر استغراب(٢٦٥). ففي **حول استرداد الأرض المقدسة**، أصبحت الحرب الصليبية "جزءاً من إصلاح عام في كل فروع المجتمع كما أصبحت أداته"(٢٦٦). وكانت مقترحات ديبوا الإصلاحية "مندرجة ضمن مذهب أعم منحته ضرورة الحرب الصليبية معناه الكامل"(٢٦٧). ولأنه في غرب ديبوا المسيحي لم يكن هناك من تناقض بين الدعوة إلى الحرب المقدسة والدعوة إلى السلم، فإنه يبدو من المناسب تناول عمل هذا "المُنَظِّر الصليبي"(٢٦٨) من خلال أفكاره عن السلم.

إن شهرة ديبوا كداعية للسلم إنما تستند إلى حد بعيد إلى اقتراحه الخاص بإنشاء آلية تحكيم للتخلص من الحروب(٢٦٩). إلاّ أنه لم يدع مجالاً للشك في أن ما يهمه هو منع الحروب فيما بين القوى المسيحية وحدها. ثم إن مشروعه لصنع السلم يجب النظر إليه في إطار أوسع. فالسلام الدائم والشامل داخل الجماعة

المسيحية (تحدث ديبوا عن الـ *pax universalis* [**السلام الشامل**]، الـ *generalis* [**العام**] والـ *perpetua* [**الدائم**] هو شرط مسبق لاسترداد الأرض المقدسة. وكانت مبررات ديبوا لإقامة السلم فيما بين المسيحيين براجماتية بالدرجة الأولى: "حتى يتسنى حفز عدد كاف من الناس إلى الرحلة إلى هناك والبقاء هناك [في الأرض المقدسة]، سوف يكون من الضروري أن يتعايش الأمراء المسيحيون في انسجام وأن يتجنبوا الحرب أحدهم مع الآخر". وإلاَّ فإن هؤلاء الرحالة المسلحين، عند سماعهم أن بلدانهم في حرب الواحد مع الآخر، سوف يسارعون إلى العودة إلى الوطن للدفاع عن ممتلكاتهم. "ولذا فمن الضروري إقامة السلام فيما بين جميع المسيحيين - على الأقل أولئك الذين يطيعون كنيسة روما - على أساسٍ وطيد مما يمكنهم من أن يشكلوا بالفعل أسرة واحدة متحدة وحدة من المتانة بحيث يتعذر تفتيتها، لأن "كل مملكة منقسمة على ذاتها تُخرَب"، كما يقول المُخَلِّصُ"(٢٧٠).

على أن ديبوا لم يكن براجماتياً كلياً؛ فرغبته في السلم كانت تتميز ببعد معياري بشكل واضح. وقد كتب أن "الحروب فيما بين الأشقاء الكاثوليك إنما تعد مدعاة لأسف عظيم، لأنه في مثل هذه الحروب يفنى كثيرون في ظروف تجعل مصيرهم في العالم الآخر مشكوكاً فيه إلى حد بعيد"(٢٧١). وكان ديبوا تواقاً إلى تجنيب المسيحي "الموت الجسدي والروحي لخوضه الحرب ضد إخوته في الدين"(٢٧٢). وبوصفه دارساً لأرسطو في جامعة باريس، استشهد ديبوا مؤيِّداً بكتابه **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، حيث كان الفيلسوف الإغريقي قد أكد أن السعي إلى الحرب لذاتها هو الشر الأقصى(٢٧٣). ومن جهة أخرى، بوصفه فرنسياً متديناً ابناً لعصره، لم تكن لديه أية اعتراضات على الحرب العادلة. فالحرب التي يخوضها العادلون لا تشكل تهديداً لحياتهم الأخروية كما أنها تجعل حياتهم في هذه الدنيا أكثر تميزاً بالفضيلة. وقد أوضح ديبوا أنه "عندما يكون من المستحيل تأمين السلم إلاَّ عن طريق الحرب فمن المشروع للعادلين أن يسعوا إلى، بل وأن يحثوا على، الحرب حتى يتسنى للناس أن يجدوا وقت الفراغ اللازم لكسب الفضيلة والمعرفة بعد انتهاء الحرب وإقرار السلام الدائم"(٢٧٤).

ومثل هذه الحروب "وسيلة للإصلاح"(٢٧٥).

وبما أن الحرب فيما بين المسيحيين غير جائزة شرعاً، فقد اقترح ديبوا نقل الحرب إلى ساحة أخرى: إن قتل غير المؤمنين ليس جائزاً شرعاً وحسب، بل إنه عمل جدير بالتقدير(٢٧٦). وبالنسبة لديبوا ولمعاصريه، كان هذا الحل شيئاً بديهياً. وقد حاول ديبوا إثارة الحماسة عندما قال إنه عندما يعم السلام والانسجام الشاملان بين جميع الكاثوليك الرومان فإن "الكاثوليك سوف يصبحون أكثر تمسكاً بالفضيلة وأكثر علماً وأغنى وأطول عمراً من ذي قبل وأقدر على إخضاع الأمم البربرية. وسوف يكفون عن محاربة أحدهم الآخر"، كما سوف "يتحد الأمراء الكاثوليك، المتحمسون بشكل متبادل، اتحاداً فورياً ضد الكفار، أو سوف يرسلون على أية حال جيوشاً جرارة من المحاربين من كل حدب وصوب لكي تبقى كحامية دائمة في الأراضي التي سوف يتم فتحها"(٢٧٧). ولم يكل ديبوا من تكرار الحجة: "إن مجمل أسرة المؤمنين المسيحيين *[tota respublica christicolarum]* المدينة بالولاء لكنيسة روما يجب أن ترتبط بأواصر السلم. وبارتباطهم على هذا النحو، سوف يعزف جميع الكاثوليك عن محاربة أحدهم الآخر". ذلك هو الأمر. "فليكف كل كاثوليكي عن حمل السلاح ضد الكاثوليك؛ فليكف كل كاثوليكي عن إراقة الدم المسيحي. وإذا ما كان هناك من يرغب في خوض حرب، فليتحمس لخوض الحرب ضد أعداء الكنيسة الكاثوليكية وأعداء الأرض المقدسة وأعداء الأماكن التي قَدَّسَهَا الرب"(٢٧٨).

هكذا أعرب ديبوا عن الأفكار التقليدية لـ *pax et unitas* **[السلم والوحدة]** في الجماعة المسيحية. فبالنسبة له، تماماً كما بالنسبة للآباء المؤسسين للحركة الصليبية قبل أكثر من قرنين، كان السلام، في آن واحد، شرطاً ضرورياً للحرب المقدسة ونتيجة متوقعة لها. والحال أن "مساعدة الأرض المقدسة"، المنبثقة من السلم والمحققة للسلم، كانت، بالنسبة لديبوا، "بديلاً جديداً للقوة العسكرية"، من شأنه إنهاء الحروب فيما بين الكاثوليك(٢٧٩). وبهذه الصفة، رمت الحرب الصليبية التي اقترحها ديبوا إلى هدف ليس أقل من السيطرة الكاثوليكية على العالم. فإذا ما أقام المسيحيون اللاتين السلم فيما بين أنفسهم ونجحوا في تكليل

الحرب الصليبية بالفوز، فإن "أسرة الكاثوليك *[respublica catholicorum]* التي تطيع كنيسة روما سوف تتسع اتساعاً عظيماً في وقت قصير". وقد مضى ديبوا إلى أنه إذا ما أقام الكاثوليك أسرة واحدة في جميع الممالك والأماكن (*si secta catholicorum unam in omnibus regnis et locis faciat respublicam*)، فإن "هذه الأسرة سوف تتوصل بمرور الزمن إلى السيطرة على مجمل العالم *[respublica mundi monarchiam]*، متزايدةً اتساعاً بمرور الأعوام"(٢٨٠).

وبالنظر إلى جسامة هذا المشروع، لم يكن ديبوا مستعداً لأن يترك للمشيئة الفردية القرارات الخاصة بما إذا كان يمكن الانضمام إلى "عصبة السلم" وبما إذا كان يمكن الإذعان لأحكام "عصبة السلام العالمي"(٢٨١). فصغار السادة المسيحيين الذين لن يمتثلوا لروح السلام الجديدة تجب معاقبتهم. ومنتهك السلم الباغي على إخوته المسيحيين سوف يجري تجويعه بالحصار الاقتصادي إلى أن يستسلم. وهو وكل من يساندونه بأي شكل من الأشكال سوف تصادر ممتلكاتهم وسوف يجري نفيهم إلى الأرض المقدسة. ثم إن مثل هؤلاء المعتدين، إذ يسكنون الأرض المقدسة ويشكلون حائط دفاع بالنسبة للمستوطنين المسيحيين الآخرين، سوف يتعودون الهجوم إلى داخل الأراضي المناوئة - أي التي لم تصبح مسيحية بعدُ. وسوف يصبحون طليعة التوسع المسيحي. وهكذا يحل النفي الجغرافي محل النفي الروحي. وقد ذهب ديبوا، الذي كان يريد تقليل عدد الملعونين(٢٨٢)، إلى أنه بالمقارنة مع اللعنة الأبدية، فإن مثل هذا العقاب الزمني "سوف يكون موضع خشية أعظم وسوف يعود على الأرض المقدسة بفائدة أجَل"(٢٨٣).

وقد فكر ديبوا في عدد من مشاريع الإصلاح التي تشكل شرطاً مسبقاً لحملة صليبية ناجحة. فالقانون والإجراءات القضائية يجب تبسيطها وجعلها أكثر كفاءة(٢٨٤). وأداء الخدمة العسكرية يجب الوفاء به على أساس تدابير إلزامية صارمة (وإن كان ديبوا سوف يلجأ في حالة الضرورة الطارئة إلى الـ *Levée en masse* *[**تجنيد جميع القادرين على حمل السلاح**]*). والقتال يجب أن يكون أكثر كفاءة كما يجب للحروب أن تكون أقصر - عن طريق وسائل تقترب، إن لزم

الأمر، من الحرب الكلية، كتخريب الأرض الزراعية وتدمير المحاصيل وتجويع الجماعات السكانية. وفي حالات الـ *necessitas* **[الضرورة]** سوف يكون من المسموح به للملك "فرض الضرائب على الكنائس والكنسيين ومصادرة ممتلكاتها وممتلكاتهم" لأجل تمويل الحروب(٢٨٥). وكان إصلاح الكنيسة أمراً حيوياً لأن الأرض المقدسة لا يمكن استردادها واستيطانها من جانب خاطئين(٢٨٦)، والصلوات الضرورية لاسترداد الأرض المقدسة لا يمكن انتظارها إلاَّ من كنيسة مسها الإصلاح(٢٨٧). ومن شأن إصلاح أخلاقي شامل والتطهير وتوحيد الكنيسة أن تؤدي إلى توحيد الكنيسة بالشعب. وسوف يؤدي ذلك إلى مولد كيان سياسي روحي واحد(٢٨٨) سوف تكون الكنيسة فيه تحت سلطة الملك الأكثر مسيحية. وأخيراً، صاغ ديبوا خطة للإصلاح التعليمي. وهنا، تطلع وراء النجاح العسكري في الأرض المقدسة إلى مستقبل الأرض المفتوحة.

وقد دعا نظام ديبوا التعليمي الجديد إلى تدريب الشبيبة الغربية من الجنسين للخدمة في الشرق: لأجل استيطان وإدارة أراض بعيدة مفتوحة. وطبيعي أنه لم يجر إهمال تدريب الطلاب على الفنون العسكرية، كما رأى المشروع تعليم الطلاب الفنون الميكانيكية المفيدة في القتال(٢٨٩). لكن ما كان محورياً في البرنامج الدراسي الجديد هو دراسة اللغات الشرقية. لأنه، كما سأل ديبوا قارئه، كيف يمكن حكم أهالي البلاد المفتوحة الأصليين من جانب مسيحيين "لا يفهمونهم بأفضل من فهمهم لطيور الجو التي تسقسق وللحيوانات البرية التي تزأر وللثعابين التي تهس؟"(٢٩٠) وهنا، كانت المهارات اللغوية قد كفت عن أن تكون وسيلة لتنصير غير المسيحيين وأصبحت بدلاً من ذلك أداة للإدارة وللسيطرة.

لكن ديبوا لم ينس التنصير. والواقع أن مناقشته للتنصير قد أسهمت في الأفكار الخاصة بتعليم المرأة(٢٩١). فقد كان يريد إنشاء مدارس للأولاد وللبنات المسيحيين في كل مقاطعة في أديرة الهيكليين والأوسبتاليين(٢٩٢). وكان يريد تكليف "فيلسوف حكيم" باختيار الأطفال الذين يجب تعليمهم، على ألاَّ يرجع الأطفال المختارون أبداً إلى آبائهم ما لم يرد الآباء جميع الأموال التي أنفقت على تربيتهم(٢٩٣). وفي عصر أقل عاطفية حيال الطفولة من عصرنا، لم يكن ديبوا

وحيداً في تصور إبعاد الأطفال عن آبائهم، ولو أن فكرته كانت تتميز بسمات خاصة. فدنس سكوتس، الـ *doctor subtilis* *[الدكتور الأريب]* والأستاذ العميد في كلية اللاهوت الباريسية في عام ١٣٠٥، قد ذهب إلى أن الحاكم المسيحي ليس من حقه وحسب بل إن من واجبه أن ينتزع الأطفال بالقوة من آبائهم اليهود والكفار وأن يعمل على تعميدهم. وقد نصح الحاكم بأن يفعل هذا بحذر مناسب، حتى لا يعلم الآباء بالأمر مسبقاً ويقتلون الأطفال لمنع تعميدهم(٢٩٤). أمَّا الدومينيكي بيرشار من ستراسبورج، فقد وافق على ذلك، حيث كتب في الوقت نفسه تقريباً: "هناك سؤال مفاده ما إذا كان يجوز إكراه اليهود والساراسان على التنصر بالاستيلاء على أولادهم أو على ممتلكاتهم. وجوابي هو نعم، لأنهم عبيد ولا حق لهم في الملكية ولا في الأولاد"(٢٩٥). على أن ديبوا كان يريد أخذ الأطفال المسيحيين من آبائهم، لاستخدامهم كوسيلة لفرض السيطرة المسيحية على الكفار.

فبعد أن يتم الأولاد تعليمهم، يجب إرسالهم من بلدهم الأصلي إلى الأرض المقدسة: بعضهم كقساوسة وبعضهم لممارسة الطب والجراحة البشرية والبيطرية ومن ثم مساعدة الجيش والسكان كلهم. والفتيات أيضاً يجب تعليمهن الجراحة والطب. "وبحيازتهن لمثل هذا التدريب ولدراية بالكتابة، فإن هؤلاء الفتيات – أي الفتيات ذوات الأصل النبيل والأخريات المتمتعات بمهارات استثنائية والجذابات وجهاً وجسداً – سوف يجري تبنيهن كإبنات وحفيدات من جانب كبار أمراء بلدانهن والأرض المقدسة والأراضي المجاورة لها. وسوف يجري الإنفاق على زينتهن من جانب الهيئة المذكورة بحيث يتم اتخاذهن إبنات للأمراء وقد يجري عندئذ تزويجهن زواجاً لائقاً لكبار الأمراء ورجال الدين وغيرهم من الشرقيين الأثرياء"(٢٩٦).

وبمجرد زواجهن، فإن من المتوقع من هؤلاء السيدات الشابات تحويل أزواجهن – أخيراً وليس آخراً إلى الاكتفاء بزوجة واحدة(٢٩٧) – وربما إنجاب ذرية مسيحية. وهذه التيمة، مرة أخرى، ليست جديدة. فالزواج بين مسيحي (سيدة مسيحية، كقاعدة) وساراساني كان موضوعاً شعبياً من موضوعات الأدب الرومانسي في العصر الوسيط. وغالباً ما يجري تصوير وليد المرأة المسيحية والأمير الوثني على أنه مجرد قطعة من اللحم لا شكل لها تصبح طفلاً جميلاً

بمجرد تعميد الوليد، أو على أنه مخلوق ذكر أشعث يختفي شعره الكثيف بمجرد تعميده، أو على أنه طفل أبيض في جنبه الأيمن وأسود في جنبه الأيسر يتحول إلى "cler withoute blame" [كائن ناصع دون شائبة] أو إلى كائن "جميل ووسيم" عندما ينال سر المعمودية المقدس. والأم هي التي تقنع الأب بتعميد الطفل - ومن ثم يصبح إنساناً. وعندما يرى الأب تحول الوليد الوحش إلى كائن أبيض وبشري، فإنه، هو أيضاً، يتبنى الدين المسيحي وأحياناً ما يتحول هو نفسه في ماء المعمودية من أسود إلى أبيض(٢٩٨). لكن دييوا لم يكن كاتب روايات خيالية. لقد كان كاتب كراسات دعائية سياسياً. و"حب" نسائه المتعلمات "لأوطانهن" كان في نظره مفيداً للسيطرة "الأكثر مسيحية" في الشرق - شأن تعليمهن نفسه.

ولابد أن فكرة دييوا عن التنصير عبر التدييث قد استندت إلى صورة الساراسان - الذين استولوا "على ذلك البلد الذي هو بشهادة المُخَلِّص أغنى من جميع البلدان الأخرى" - بوصفهم رجالاً "يحيون حياة مسرفة الشهوانية، وكلهم أحرار في إنجاب وتربية أي عدد يمكنهم من الأطفال، بحيث إن الممالك والمقاطعات الكثيرة الواقعة إلى شرق وغرب وجنوب الأرض المقدسة لا تكفي هي نفسها لإشباع حاجاتهم"(٢٩٩). وقد فكر دييوا في استغلال ضعفهم المتخيل استغلالاً أريباً. على أن تصور دييوا الاحتقاري للساراسان كان متعارضاً مع رأيه في الملك الفرنسي حول الموضوع نفسه؛ فقد نصح الملك بعدم مغادرة مملكته في حملات عسكرية وبالبقاء آمناً في داره وبإنجاب الأطفال(٣٠٠). والواقع أن هذه النصيحة كانت تتعارض مع الصورة المثالية الميديفيالية للملك المسيحي(٣٠١). فملك فرنسا كما تصوره دييوا كان قريباً من صورة الأمير الشرقي(٣٠٢). على أن دييوا كانت لديه مبررات جيدة لنصيحته. فمن الواضح أنه لم يكن يريد لملكه أن يموت في حملة عسكرية، مثلما مات بعض أسلاف فيليب. لكن دييوا كان يفكر في حياة جديدة وليس في الموت. وبوصفه مؤمناً بالتنجيم، الذي كان رائجاً في عصره، كان دييوا تواقاً إلى أن يتم حمل وميلاد ملك فرنسا، سيد العالم، في ظل أسعد اقتران للنجوم - أي، في فرنسا(٣٠٣). وبشكل أكثر تحديداً، فإن الابن الثاني للملك سوف يكون لازماً بوصفه السيد الفرنسي للشرق. وكانت تلك

السيادة أحد شواغل ديبوا الرئيسية وقد فكر بشكل منهجي في إقامتها وصونها.

وكان ديبوا على علم بأن الإخلاص الوطني من جانب النساء المسيحيات المتعلمات لا يكفي وحده لتأمين الاستيلاء على الأرض المقدسة. كما أن قتل جميع السكان المحليين ليس حلاً عملياً. وقد كتب ديبوا أن الأمير الصالح لا يجب عليه أن يهدف إلى تدمير مجمل الشعب الخاضع. لكن توفير حياة ولو نسبة من الشعب المغلوب إنما يمثل مشكلة جديدة. وأصبح على ديبوا الآن أن ينظر كيف يجب على الفاتح المسيحي "أن يسعى إلى الفوز بحب *[dilectio]* الناجين". والحال أن طرح هذا السؤال قد أعطى ديبوا مكانة في التاريخ بوصفه أحد أوائل من صاغوا مفاهيم التوسع المسيحي(٣٠٥) وفكروا منهجياً في "إدارة المستعمرات". ورداً على سؤاله هو، ذهب ديبوا إلى وجوب كل من العقاب النموذجي لل "متمردين" سعياً إلى "بث الرعب في صدور الكثيرين بما يكفل حسن سلوك الجميع" والثواب لـ "ذوي الموقف الطيب"(٣٠٦). لكن ذلك لم يكن كل شيء. فقد رأى ديبوا أيضاً "وجوب تبديل أسماء تلك المقاطعات" ووجوب مثاقفة تلك الأراضي (إن جاز لنا استخدام مصطلح من زماننا)، وذلك بحيث يجد القادمون الجدد من الغرب هناك "بهجة ومتعة البيئات المألوفة لديهم"(٣٠٧).

وفي كراس دعائي صغير، اقترح ديبوا أن يغزو ملك فرنسا مصر وأن يجعل ابنه الثاني حاكماً لمملكة أورشليم وقبرص. ومن المؤكد أن مصر كانت جذابة بسبب كونها أرضاً "خصبة جداً"، لكن ملك فرنسا، بغزوه مصر، سوف يحرر الشعب المصري أيضاً. وكما رأى ديبوا الأمور، فإن "الشعب المصري برمته سوف يكون من السهل تحويله إلى اعتناق الدين الكاثوليكي وانتشاله من وهدة العبودية لرفعه إلى نجد الحرية"(٣٠٨). على أنه كان واقعياً بما يكفي لكي يلاحظ أن "محاربين" عديدين سوف يكونون ضروريين لإقناع المصريين بالامتثال لتحريرهم. وقد خيلت له مخيلته حشداً من المحاربين المتدفقين على مصر لكسب الثراء - وهو أمر اعتبره أفضل من ركونهم إلى الخمول في بلادهم الأصلية(٣٠٩). ثم إن النقل المركَّب للسلع وللجنود سوف يحدث في أجزاء أخرى من شرق البحر المتوسط "المحرَّر" أيضاً. وقد كتب وذهنه معلق على الأرجح بأشجار الأرز في

لبنان: "في تلك الأصقاع على طول الساحل حيث يمكنهم [ملوك الشرق الجديد] الحصول على الأخشاب الممتازة مقابل لا شيء، سوف يمكنهم توفير اللازم لبناء السفن ومراكب الشحن التي يمكن عن طريقها إتمام عمليات نقل إلى هناك للحديد وغيره من المنتجات الوفيرة في الشمال، ولكن النادرة والغالية في الجنوب، وذلك إلى جانب نقل الأسلحة التي لا يسهل وليس من اليسير الحصول عليها هناك، ناهيك عن أشياء أخرى من شأنها توفير أسباب العيش والقتال بكفاءة. وسوف تحمل تلك السفن محاربين؛ وفي وقت السلم، ولكي لا تبقى عديمة الفائدة، سوف تحمل في رحلات العودة توابل عطرية وسلعاً أخرى تنفعنا"(٣١٠).

والحال أن المزايا الاقتصادية - أو، بتعبيره، "المنافع الدنيوية" - الناجمة عن احتلال شرق البحر المتوسط كانت جلية بما يكفي لديبوا. وفي إشارته إلى النظام التعليمي الذي اقترحه، أوضح ديبوا أن "إحدى نتائج إنشاء مدارس من هذا النوع وإرسال أشخاص متعلمين من الجنسين إلى الشرق سوف تتمثل في أن سلعاً قيمة *[res preciosas]*، وفيرة في تلك الأقاليم لكنها نادرة وذات قيمة عالية عندنا، سوف يجري إرسالها إلينا نحن الغربيين بمقادير كافية وبأسعار معقولة، ما أن يصبح العالم كاثوليكياً"(٣١١). وكحافز للمنتفعين بمدارسه المقترحة - البابا والكاردينالات وكبار رجال الدين والملوك والأمراء - أعلن ديبوا أنه لقاء كرمهم يوف يجري تزويدهم بالتوابل وبأي شيء آخر نادر وثمين يرغبون فيه "مقابل لا شـــيء"(٣١٢). إلاَّ أنه لتأمين مثل هذه المزايا والامتيازات، فإن التجارة، في نظر ديبوا، لن تكون سلمية بشكل زائد عن الحد ولا حرة حرية تامة. ففكرته عن التجارة كانت بعيدة عن إضفاء عصر التنوير لطابع مثالي على "التجارة السلمية". فمن جهة، سوف يسير نقل الجنود ونقل السلع يداً بيد. ومن جهة أخرى، فإن الحاكم المسيحي للأراضي "المستردَّة" سوف يراقب التجارة ويضبط الأسعار سعياً إلى كبح "جشع التجار". على أن التجار الذين كان ديبوا يريد كبح جشعهم لم يكونوا تجاراً فرنسيين، بل هم بالأحرى الإيطاليون والتجار العرب و"الشرقيون" الآخرون. وأولئك التجار سوف يضطرون إلى تبني مبدأ حرية التجارة. وما أن "تتم هذه المشروعات، بنعمة الرب" ويملك "الكاثوليك من ذوي العقلية نفسها"

مجمل ساحل البحر المتوسط، فإن العرب، كما كتب ديبوا، سوف "يعجزون عن تحقيق الرخاء المادي لأنفسهم إلاّ إذا شاركوا الكاثوليك التجارة في منتجاتهم. وسوف يكون ذلك صحيحاً أيضاً في حالة الشعوب الشرقية ومنتجاتها"(٣١٣).

وهناك أسباب وجيهة لتصور أن استرداد الأرض المقدسة، بالنسبة لديبوا، كان "سياسة استعمارية إمبريالية بشكل واع بأكثر من كونه اهتماماً دينياً بالجماعة المسيحية"(٣١٤). وقد قيل إن عمله إنمّا يرمز إلى تحول تاريخي بعيداً عن الفكرة "الامبراطورية" إلى سياسة القوة "الامبريالية"(٣١٥)، وأن بالإمكان أن نرصد في كتاباته "الخطوط العريضة الأولى **للسياسة الاستعمارية**"(٣١٦). ولأن ديبوا قد صور استرداد الأرض المقدسة ليس بعدُ كـ "إنجاز لهدف ديني بل كفتح لأرض بالفعل"، فقد جرى وصفه بأنه "مستعمِر" سابق لعصره(٣١٧). ويقال إن فكرة المجتمع المسيحي العالمي الواحد إنما يتفوق عليها في عمله تعبير عن وعي قومي يُعْتَقَدُ فيه أن شعباً مسيحياً خاصاً هو الأرقى وهو الذي يحمل الرسالة العالمية للمسيحية(٣١٨). ومع ذلك فإن مثل هذه الآراء عن ديبوا إنما تكتنفها أشكال من الإسقاطات التاريخية غير الجائزة.

لقد رمت مشاريع ديبوا إلى أن تؤمِّن للمسيحيين الغربيين حصة متزايدة الكبر باطراد من "المنافع الدنيوية" الموجودة في هذا العالم والتي كان "لابد أن تؤول لنا منذ زمن بعيد"(٣١٩). وقد ذهب إلى أنه لتحقيق ذلك يتعين احتلال الأرض المقدسة واقتسامها على نحو مشترك من جانب القوى المسيحية(٣٢٠). لكن هذه القوى لن تكون شريكات متكافئة في سيطرتها على العالم المعروف (والذي كان مايزال متمحوراً حول البحر المتوسط)(٣٢١). وكان الشاغل الأساسي لديبوا هو تأمين التفوق الفرنسي في الغرب المسيحي وفي الأراضي المفتوحة حديثاً. وكان التوسع الجغرافي الذي اقترحه - الاستيلاء على الأرض المقدسة وكذلك على "مصر وبابل"، وتونس(٣٢٢) و"الشعوب الشرقية" - جزءاً من فرض الهيمنة الفرنسية داخل الغرب المسيحي. والحال أن الاسترداد المنشود للأرض المقدسة - "تقدم *[profectum]* الأرض المقدسة"(٣٢٣)، كما وصفه ديبوا - لن يكون قوة توحيد داخل الجماعة المسيحية إلاّ بقدر استعداد القوى المسيحية للامتثال

للمطامع الفرنسية. وبالمثل، فإن السلام المثالي الذي يجب إنجازه عبر الحرب المقدسة - حيث تحيا البشرية كلها في سلم وانسجام(٣٢٤) - لن يكون عالمياً إلاّ عبر خضوع العالم لفرنسا(٣٢٥). وإذا لم يقبل العالم القيادة الفرنسية، فإن الحرب الصليبية التي كانت أداة لتحقيق الوحدة والسلم بين المسيحيين سوف تصبح مبرر سياسة استبعاد وقسر داخل الجماعة المسيحية، بما يقوض أساس الجماعة المسيحية نفسه.

وقد أوضح ديبوا ذلك عندما ناقش التدابير القسرية ضد المدن الإيطالية. فإذا ما رفض اللومبارديون والجنويون والبنادقة تقديم فروض الطاعة للملك الفرنسي ودفع الإتاوات والرسوم التي كانوا مدينين بدفعها في السابق للامبراطور، "فسوف يجري فصلهم في التو والحال عن الاتصال [tota communio] بجميع الكاثوليك المطيعين لمولانا البابا والمراعين لخطة ولنظام السلم الجديدين. كما أن التجارة في جميع السلع سوف تكون محظورة عليهم". وما أن يتم تركيع هؤلاء "المتمردين" و"إخضاعهم بالكامل"، فسوف يجري "نفيهم نفياً أبدياً"(٣٢٦). والحال أن الاتهامات التي تذهب إلى أن الجمهوريات البحرية الإيطالية قد عرقلت استرداد الأرض المقدسة بسبب مزاجها المشاكس ومصالحها التجارية الأنانية في تجارة شرق البحر المتوسط(٣٢٧)، كانت اتهامات شائعة ومألوفة منذ زمن بعيد. إلاّ أنه عندما أيد ديبوا دون تحفظ الروح الجديدة للمملكة الفرنسية، فإنه كان يقول شيئاً جديداً.

فببساطة، لم تكن هناك أية مبررات حقوقية تسوغ لفرنسا مطالبة المدن الإيطالية بأن تقدم للتاج الفرنسي فروض الطاعة التي كانت مدينة بها للامبراطور. وكان هذا المطلب يستند إلى، وتغذيه، التطلعات الفرنسية إلى الفوز بالمكانة الامبراطورية. والحال أن تأييد ديبوا غير المشروط لـ "النزعة الامبراطورية الفرنسية" كان متاخماً للشوفينية(٣٢٨). فقد أعلن ببساطة أن العالم كله يجب أن يسلّم بالخضوع للفرنسيين(٣٢٩). وفي مواجهة القوتين المسيحيتين العالميتين، الامبراطورية والباباوية، دعا ديبوا بحماسة إلى السيطرة العالمية الفرنسية(٣٣٠) - بل إلى الامبراطورية الفرنسية - في كل من الغرب

والشـرق(٣٣١). وعندما كتب أن القوى المسيحية مدينة "بالطاعة لمولانا البابا"، كان يفترض خضوع البابا للملك الفرنسي. وكان ديبوا يريد أن يرى الملوك الفرنسيين وقد تحولوا إلى "سيناتورات رومان" يخدمهم البابا وكوريته(٣٣٢)، وأن يـــرى الكنيسة وقد تحولت إلى تابع للمملكة الفرنسية. وكان "يحلم بعالم يكون فيه الكرسي الرسولي في خدمة النزعة القومية الفرنسية"(٣٣٣). أمّا مقترحاته من أجل الإصلاح الكنسي فقد استندت إلى "خطط سياسية فرنسية خالصة للسيطرة على العالم"، ظهر فيها ملك فرنسا بوصفه الرئيس القادم للتنظيم الكنسي(٣٣٤). كما اقترح ديبوا ضرورة انتخاب فرنسيين باباوات وكرادلة وضرورة انتقال الكورية البابابوية إلى فرنسا(٣٣٥).

وقد وُصف ديبوا بأنه "عدو للكرسي الرسولي المقدس" تخلل عمله الحبُ الجارف لفرنسا ولعظمتها والتحدي للكورية البابابوية في روما(٣٣٦). إلاّ أنه لم يتخل عن الفكرة التي تعتبر البابا صانع ومعزز السلام العالمي (*totius pacis actor et promotor*)، الذي يتمثل واجبه في ضمان ليس فقط أن يحيا جميع الكاثوليك في سلام وعدل دائمين، بل وضمان أن "يسعوا مخلصين إلى استرداد وحماية تركة الرب المصلوب"(٣٣٧). ويوضح هذا إلى أي مدى كانت فكرة ديبوا عن السلم فكرة ميديڤيالية بصورة عميقة(٣٣٨). فـضـمن الإطار الفكري الميديڤيالي التقليدي دعا ديبوا إلى تبديل لعلاقات القوة. فالبابا الذي وصفه الكاتب بأنه صانع السلم هو بابا يجب أن يخضع للفرنسيين وأن يتحدث بلسان ملك فرنسا(٣٣٩). وفي مشروع لصنع السلم يهدف إلى تحقيق السيطرة العالمية الفرنسية(٣٤٠)، لم يخصص ديبوا للبابابوية غير دور محدود(٣٤١).

ومع ذلك فإن ديبوا بينما كان يدعو بوضوح إلى الحكم العالمي الفرنسي قد رفض فكرة ملك واحد يجعل "العالم كله وحدة واحدة" (*totum mundum unum facere*). فقد كان يشك في "أن يتصور أي إنسان عاقل إمكانية أن يوجَدَ في هذا العصر والأوان ملك زمني واحد للعالم كله، يحكم كل شيء ويطيعه الجميع كرئيس أعلى لهم. لأنه لو وُجد اتجاه في هذه الوجهة فسوف تكون هناك حروب وتمردات وشقاقات لا نهاية لها"(٣٤٢). وقد أضاف: "إلاّ أنه من المعقول أنه في

المسائل الروحية يمكن ويجب أن يكون هناك أمير وملك واحد يجوز، بمعنى روحي، أن يتقلد سلطة قسرية في الشرق والغرب والجنوب والشمال"(٢٤٣). ومخلصاً لأمر الوحدة القطعي، اقترح ديبوا مع ذلك حاكماً واحداً للعالم (*monarcha mundi*). لكن هذا الـ *princeps unicus et monarcha* /**الأمير والملك الواحد**/ لا يجب أن يكون البابا. فبالنسبة لديبوا، المتمترس بثبات ضمن إطار "خلاصية آل كابيه /ملوك فرنسا/"، كان يجب الآن على القوتين /البابوية والامبراطورية/ أن يمتزجا في الملك الفرنسي(٢٤٤). لقد أثمر تقديسُ الملكية الفرنسية. فبعد جعل ملك فرنسا حاكماً روحياً *in regno suo* /**في مملكته**/، أصبح بالإمكان تصوره، عبر موشور الروحانية القسرية، ملكاً لعالم يسيطر عليه المسيحيون الغربيون.

هوامش الفصل الخامس

[1] Mirbt and Aland, *Quellen*, no. 748; trans. in Tierney 1988, 188-9.

[2] *Unam sanctam* (Tierney 1988, 189).

[3] Ullmann 1965, 115, 185; Tierney 1988, 182; Canning 1996, 139. See Aquinas *Contra errores Graec.* II,38.

[4] Aquinas *Contra errores Graec.* II,32-38.

[5] Cf. Ullmann 1965, 114; Canning 1996, 139; Rivière 1926, 405-23; Watt 1988, 374, 401.

[6] McIlwain 1932, 246; Canning 1996, 139.

[7] Carlyle and Carlyle 1903-36, 5: 393; McIlwain 1932, 247; Morrall 1971, 86.

[8] Cf. Dyson 1995, vi, xiv; McIlwain 1932, 247.

[9] *Address to the ambassadors of the French Estates*, June 1302 (Tierney 1988, 187).

[10] McIlwain 1932, 246.

[11] The fragment published in Scholz 1903, 479.

[12] Ibid., 459.

[13] Ibid., 462.

[14] Mirbt and Aland, *Quellen*, no. 747.

[15] Canning 1996, 142; Ozment 1980, 147 (calling Giles the ghost writer of the *Unam sanctam*).

[16] See *On Christian Government* I,iii-vi; Dyson 1995, xvi-xvii.

[17] For summaries of and judgements on these two works, cf. Scholz 1903; Carlyle and Carlyle 1903-36, 5: 402f.; McIlwain 1932, 248f.; Dyson 1986, 1995; Canning 1996, 142f.

[18] Cf. *On Ecclesiastical Power* I,iv-v; II,v-vi.

[19] Ibid., III,vii,2.

[20] Ibid., II,vii,11.

[21] Ibid., II,vii,13.

[22] Ibid., III,vii,7.

[23] *On Christian Government* II,ix (p. 132); cf. Giles of Rome *On Ecclesiastical Power* III,xii.

[24] *On Christian Government* II,ix (p. 132).

[25] Ibid., II,i (pp. 46, 53).

[26] Ibid., II,ix (p. 131).

[27] McIlwain 1932, 245.

[28] Canning 1996, 139.

[29] Ibid., 137.

[30] Cf. ibid., 140.

[31] Oakley 1991, 47-8; cf. Powell 1986, chap. 5.

[32] Gatto 1959, 87-8; cf. Riley-Smith 1992, 171, 176.

[33] Ozment 1980, 145.

[34] Cf. Canning 1988, 346.

[35] Wilks 1964, 445-6.

[36] See Heidelberger 1911, 10, cf. 14; McNamara 1973, 40; Schein 1991, 149.

[37] Carlyle and Carlyle 1903-36, 5: 375; McNamara 1973, 55.

[38] Carlyle and Carlyle 1903-36, 5: 376; Smalley 1965, 40.

[39] Tierney 1988, 173.

[40] *Clericis laicos* (Tierney 1988, 176).

[41] Oakley 1991, 37.

[42] Dyson 1995, vii; on Boniface, cf. Morghen 1975.

[43] Wilks 1964, 418-9.

[44] Mcnamara 1973, 42-3.

[45] Ibid., 46.

[46] Jacopone da Todi *The Lauds* 58.

[47] McNamara 1973, 58, has questioned the thesis of Boniface's surrender: the pope may have in fact been making "every effort to clarify a genuine misunderstanding." But on the other hand, in 1298, Boniface reissued the bull in the *Liber sextus*, a new official collection of canon law.

Izbicki 1989, 180.

[48] *Etsi de statu* (Tierney 1988, 178-9). For the bulls leading to the *Etsi de statu*, see McNamara 1973, 58-9.

[49] See ibid., 98-111.

[50] Dyson 1995, x.

[51] *Ausculta fili* (Tierney 1988, 185-6); cf. McNamara 1973, 112-3; Dyson 1995, x-xi.

[52] Waley 1985, 53; McNamara 1973, 113.

[53] *Deum time* (Tierney 1988, 187).

[54] McNamara 1973, 114.

[55] *Sciat tua maxima fatuitas* (Tierney 1988, 187).

[56] "Assavoir se le pape est seigneur de tous tant es choses espirituelles que temporelles." Saenger 1981, 45 (citing *Miroir historial abrégé de France* from a MS in the Bodleian Library).

[57] Cf. Fawtier 1960, 219-21.

[58] Spiegel 1978, 114.

[59] *Ausculta fili* (Tierney 1988, 186).

[60] Cf. Fawtier 1960, 224.

[61] Cf. Dyson 1995, xii; McNamara 1973, 117f.

[62] Menache 1982, 140; 1990, 165, 177; on the formation of the "public opinion," *Öffentlichkeit*, under Philip IV, see Wieruszowski 1933, 116f.; cf. Fawtier 1960, 224.

[63] See n. 9.

[64] Cf. Dyson 1995, xii; McNamara 1973, 119.

[65] *Address to the ambassadors of the French Estates*, June 1302 (Tierney 1988, 187-8).

[66] Boniface's aleged crimes were catalogued by Flotte's successor Nogaret in March 1303 and further elaborated by Guillame of Plaisans in June 1303. Tierney 1988, 184, 190; cf. McNamara 1973, 132. Hillgarth 1971, 123, speculates that one of the reasons for the charge of heresy was that Boniface prevented the Inquisition from proceeding against

"heretics," probably Averroists, at the University of Paris, the purge of whom was one of the obsessions of the late Lull. During his last stay in Paris, Lull "repeatedly invoked royal authority against heresies rife in the university." Hillgarth 1971, 49. Boniface incurred the opprobrium of idolatry because he ordered portraits and statues in the new naturalistic style of art. Ullmann 1977, 87.

67 Cf. an eyewitness report in Tierney 1988, 191; Dyson 1995, xv (with further references).

68 Hillgarth 1971, 62.

69 *Meruit* (Tierney 1988, 192). The *Clericis laicos* was repealed in Clement's constitution *Pastoralis* (1306). But already Clement's predecessor, Benedict XI, had loosened the *Clericis laicos*' provisions. See Izbicki 1989, 183-4.

70 *Vox in excelso* (Mirbt and Aland, *Quellen*, no. 749); cf. Barber 1993, 228-9.

71 In Tierney 1988, 192.

72 Fawtier 1960, 95.

73 See Fasolt 1991, especially 287f.; cf. Hillgarth 1971, 62.

74 See Oakley 1991, 32f.

75 Watt 1988, 399.

76 Giovanni Villani *Cronica* (quoted in Barber 1993, 230).

77 *Vox in excelso*; quoted in Barber 1993, 229.

78 *Chronicon Domini Walteri de Hemingburgh* (quoted in Barber 1993, 229).

79 Fasolt 1991, 289.

80 Hillgarth 1971, 114.

81 For these dramatic characterizations, see Arquillière 1934, 489; 1939, 163. Cf. Rivière 1926, 371, on "l'avènement des temps modernes"; Lagarde 1956, 189, on "l'introduction aux temps modernes."

82 Cf. Oakley 1991, 27, 32.

83 Morghen 1975, 21.

84 Tierney 1988, 172.

[85] Lagarde 1956, 210.

[86] Tierney 1988, 172.

[87] E. g., Scholz 1903, 445; Rivière 1926, 370; McIlwain 1932, 270; Arquillière 1934, 491; Wieruszowski 1933, 155; Lagarde 1956, 191, 198f.; Ullmann 1965, 199; 1977, 131f.; Strayer 1970; 1971, 319; Canning 1988, 346. For a less than flattering post-World War II characterization of Philip IV as "the earliest forerunner of modern totalitarian nationalism," see Ladner 1983, 514. A cursory survey of different historians' positions can be found in Fell 1991, chap. 11, 340f.

[88] Strayer 1970, 57. Strayer, it seems, was true to "Wilsonian progressivism" whose prominent representative in historiography he was. Cantor 1991, 245f.; cf. Spiegel 1997, 67.

[89] Skinner 1978, 1: xxiii; 1989; Quaritsch 1970; Shennan 1974; Fell 1991, especially chap. 3.

[90] Strayer 1970, 9. A dozen of pages later, ibid., 22, however, Strayer speaks of the "invention of the concept of the state" in precisely this historical context. Cf. Post 1964, 449, who also writes that "fact preceded the theory."

[91] Cf. Fell 1991, 120.

[92] See Pennington 1993b, 284; 1993a, 2 n. 5.

[93] See Renna 1973, 677, 678 n. 27; "standard works" from the beginning of the twentieth century are, especiually, Scholz 1903, and Rivière 1926.

[94] Renna 1978, 310.

[95] Cf. Erickson 1967, 288.

[96] See, e. g., Scholz 1903, 351-2; cf. Renna 1973, 676.

[97] Hillgarth 1971, 107.

[98] On this title, see Beaune 1991, 173f.; cf. Kämpf 1935, 27f.; Hillgarth 1971, 111; Kantorowicz 1957, 262f.

[99] Hillgarth 1971, 109. For the sanctification of French kingship as linked to the cult of St. Denis, see Spiegel 1997, chap. 8, especially 160-2.

[100] Beaune 1991, 174-5.

[101] Ibid., 181.

[102] Ibid., 176, 331; Kämpf 1935, 33f.

[103] Hillgarth 1971, 125.

[104] Ibid., 110-1.

[105] Ibid., 109-10; Kämpf 1935, 45; Wieruszowski 1933, 146; cf. Renna 1973, 677. Portraying the French king as the protector of Christendom, the Church, and the faith well survived Philip IV. In a work written in 1387, and enormously popular "among laymen and among writers whom we may term non-academic" (Coopland 1949, 21), Honoré Bonet, for example, wrote that the kingdom of France "has always protected and still protects all Christendom, and maintains the Holy Church and the Faith in their estate. Hence the King of France is, par excellence, named, among all Catholic kings, the Very Christian King, and with good reason, for he has never left the right way." Bonet *The Tree of Battles* IV,lxxxiii.

[106] "[...] regnum Francie in peculiarem populum electum a Domino." Quoted in Hillgarth 1971, 120. Cf. Wilks 1964, 430; Kantorowicz 1957, 237-8 (on *Francia* as the home of a new chosen people); Strayer, "France: The Holy Land, the Chosen People, and the Most Christian King," in Strayer 1971, especially 309 (on France as a "holy land").

[107] Kantorowicz 1951, 480.

[108] John of Paris *On Royal and Papal Power* V (p. 95).

[109] Hillgarth 1971, 110.

[110] M. Barber 1982, 22 (citing the royal minister de Plaisians).

[111] Wieruszowski 1933, 146.

[112] Renna 1973, 680 n. 42.

[113] Wieruszowski 1933, 149-50.

[114] Renna 1973, 683.

[115] See ibid., 685-6; for references to *regnum* = *ecclesia* in the contemporary literature, see Scholz 1903, 140, 266, 363, 373.

[116] See John of Paris *On Royal and Papal Power* XVI.

[117] See *A Dispute between a Priest and a Knight* 305, 307.

[118] In "Ordonanzen des Königs erscheinen utilitas rei publicae, commun profit, bon estat neben oder in gleichem Sinne wie necessitas." Wieruszowski 1933, 173-4. Cf. ibid., 168f., 187; Post, "*Ratio publicae utilitatis, Ratio status,* and 'Reason of State,' 1100-1300," in Post 1964.

[119] Kantorowicz 1957, 286.

[120] *On Royal and Papal Power* VII (p. 104).

[121] *A Dispute between a Priest and a Knight,* 299/307.

[122] Strayer, "Defense of the Realm and Royal Power in France," in Strayer 1971 (here 298); cf. Renna 1973, 681.

[123] See Kantorowicz 1957, 286.

[124] Strayer 1971, 297.

[125] "[...] longe melius est civitatem regi legibus rectis quam probis viris." *De recuperatione terre sancte* 132 (Langlois ed., 121-2). Contemporary answers to the question of "Is it better to be ruled by the Best Man or by the Best Laws?," are discussed in Renna 1978 (a reference to Dubois, 318).

[126] *De recuperatione* (Langlois ed., 115).

[127] Strayer 1971, 296.

[128] See Fernández-Santamaria 1983.

[129] Cf. Renna 1973, 681, 686.

[130] Kantorowicz 1957, 244, 256 (speaking of "secular state").

[131] Tyerman 1988, 324-5.

[132] See ibid., chap. 12, cf. chap. 5-6 (for earlier developments).

[133] *Chronicon Henrici Knighton* (quoted in Barnie 1974, 12); cf. Tyerman 1988, 333.

[134] Quoted in Barnie 1974, 102-3.

[135] Hillgarth 1971, 107; cf. Kantorowicz 1957, 258. On the concept of *patria,* see id. 1951; 1957, 232f.; Post 1964, chap. 10.

[136] Cf. Beaune 1991, 175.

[137] Cf. Wilks 1964, 430.

[138] See Kantorowicz 1957, 232f., especially 236-8; 1951, 479.

[139] *A Dispute between a Priest and a Knight*, 299/307.

[140] Ibid.

[141] Cf. Renna 1973, 681-6.

[142] Wieruszowski 1933, 188.

[143] Renna 1973, 691.

[144] Kantorowicz 1957, 258; for the *corpus mysticum*, 194-232.

[145] Cf. Canning 1989, 17-8, 30, 44, 59, 64, 66. For an older, opposite view, see Kämpf 1935, 12.

[146] See Renna 1973, 679, 690.

[147] See Watt 1971, 18.

[148] See *A Dispute between a Priest and a Knight*, 300: *rex ... est summus* who has no superior above him (*nullus est superior*), and by his royal power the king is supreme over the laws, customs, privileges and liberties (*regia potestate preesse*).

[149] *Coutumes de Beauvaisis* c. 34,1043. Cf. c. 59 and especially c. 60, on how the "sovereign" powers appeared in war, and in making peace and truces.

[150] M. Barber 1982, 18-9, 26.

[151] See Canning 1989.

[152] M. Barber 1982, 23.

[153] Cf. Menache 1982.

[154] Hillgarth 1971, 62.

[155] For the *Per venerabilem*, see Tierney 1988, 136f.; the role of the *Pastoralis cura* (1313) in furthering the case of "territorial conception" is stressed in Ullmann 1965, 198. But see Pennington 1993b, 187f.; cf. Canning 1989, 22; Setton 1976, 171.

[156] A landmark in these developments was the pontificate of Innocent III; for this reason, some historians portray him as the "creator of the Papal State." Cf. Morris 1991, 421; Sayers 1994, 66f. For the later period, see Prodi 1982.

[157] Cf. Oakley 1991, 24.
[158] Wilks 1964, 421.
[159] Alphandéry 1959, 254.
[160] Hillgarth 1971, 63 (with further examples of the French king's image in the eyes of unsympathetic contemporaries).
[161] *Tractatus de laudibus Parisius* (quoted in Hillgarth 1971, 107); cf. Zeller 1934, 300; Landry 1929, 158.
[162] Fawtier 1960, 88.
[163] Cf. Post 1964, 448.
[164] *Summaria brevis*, 11. See Kern 1910, 32.
[165] See Wilks 1964, 428-9.
[166] See Kern 1910, 298f.; Zeller 1934; Kämpf 1935, 97-105; Wilks 1964, 428f.
[167] See Pennington 1993b, 168.
[168] Cf. Post 1964, 471f.
[169] *Speculum judiciale* (quoted in Zeller 1934, 292). On Durant, see Fasolt 1991.
[170] Cf. Saenger 1981.
[171] *Rex pacificus* (Lewis 1954, 2: 469). Cf. John of Paris *On Royal and Papal Power* XXI (pp. 220-5).
[172] *A Dispute between a Priest and a Knight*, 300/308-9.
[173] Cf. Rivière 1926, 371.
[174] Cf. Wilks 1964, 426, 428.
[175] *Rex pacificus* (Lewis 1954, 2: 469).
[176] See Fawtier 1960, 86.
[177] Wilks 1964, 426 n. 2.
[178] *Tractatus contra articulos* (quoted in Wilks 1964, 426 n. 2).
[179] See Schein 1985, 125 (referring to Fawtier, *L'Europe Occidentale de 1270 à 1380* [Paris, 1940]).
[180] William of Sauqueville, quoted in Kantorowicz 1957, 255; cf. 238 n. 138 (with further references); Kämpf 1935, 109-11.

[181] See Kantorowicz 1957, 255.

[182] Wilks 1964, 431.

[183] For France as the "doux royaume de Jésu Christ," see Kämpf 1935, 111.

[184] M. Barber 1982, 22.

[185] Kämpf 1935, 109.

[186] *Sermo cum rex Franciae processurus ad bellum*, 170. Kantorowicz 1957, 255, saw such statements forshadowing Joan of Arc's "Tous ceulx qui guerroient au dit saint royaume de France guerroient contre le roy Jhesus."

[187] See Schein 1985, 122.

[188] Kämpf 1935, 108, 111.

[189] Cf. Housley 1992, 1, 427; Rousset 1983, 7.

[190] Cf. Housley 1992, chap. 14.

[191] E. g., Throop 1940, vii-viii, 285f.

[192] Housley 1992, 453 (and 499 for further references).

[193] Tyerman 1988, 4.

[194] See ibid., 324-5, 327.

[195] See Post 1964, 435f. For the use of the *pugna pro patria* by a prominent crusading theoretician, see Humbert of Romans *Treatise* LXXXV,7.

[196] Flotte is quoted to have responded to Boniface's claim that "Nos habemus utramque potestatem," with: "Utique, Domine, sed vostra est verbalis, nostra autem realis." Fasolt 1991, 81.

[197] Cf. Kantorowicz 1951, 480; Menache 1990, chap. 8.

[198] Kantorowicz 1951, 482.

[199] Cf. Housley 1992, 14, 427 (speaking of the growth in the importance of "secular leadership," or the "sphere of secular government," in crusading matters); Tyerman 1988, 340.

[200] Kantorowicz 1951, 478; cf. n. 189; Tyerman 1985a, 49 (for the same argument as put forward by Philip VI); Housley 1986, 89; Schein 1991,

161.

201 Edbury 1994, 134.

202 Tyreman 1985a, 51. Philip IV's taking of the cross in 1313 "became one of the greatest ceremonies of the French monarchy." Schein 1985, 124.

203 Schein 1985, 124.

204 *Rex pacificus* (Lewis 1954, 2: 470).

205 Jordan 1979, 218. Philip IV allegedly suffered emotionally from constant comparison with Louis IX. On Saint Louis the Crusader, see Beaune 1991, 97f.

206 Housley 1986, 18.

207 Ibid., 89.

208 Schein 1985, 123.

209 Ibid., 122-3. On suspicions that the pope was not genuinely interested in the affairs of the Holy Land, cf. Heidelberger 1911, 11, 23; Hillgarth 1971, 75; Housley 1992, 24.

210 Stickel 1975, 98.

211 Tyerman 1985 a, 108, 110. Cf. Housley 1992, 45-8.

212 Tyerman 1985 a, 108.

213 Morris 1991, 581, cites the crusading endeavour as perhaps the most dramatic aspect of "growing internationalism" under the late papal monarchy.

214 A precedent had been set by the second crusade. Riley-Smith 1992, 110.

215 Cf. Tyerman 1988, 329.

216 Cf. Housley 1992, 430; Powell 1986, 203, sees this shift as occuring with the Frederick II's crusade and argues that Frederick's crusading army was a royal army.

217 Housley 1986, 84-5.

218 "[...] durantibus periculo vel impedimento regis vel regni ad transfretandum vel mittendum subsidium non teneatur et super

huiusimodi periculis vel impedimentis voluit papa, quod staretur conscientie regis vel successorum." Heidelberger 1911, 25.

[219] Housley 1986, 13-4.

[220] "La lettre *Mediator Dei* ne propose pas, mais impose aux deux rois la guerre sacrée." Alphandéry 1959, 43.

[221] Schein 1991, 147, cf. 145.

[222] *Sermo cum rex Franciae*, 170.

[223] "Regia manus est murus vestra, pax regis, pax vestra; salus regis, salus vestra." *A Dispute between a Priest and a Knight*, 298/306.

[224] See n. 186.

[225] *Sermo cum rex Franciae*, 170.

[226] Heidelberger 1911, 24, 61. Generally on the Avignonese papacy and the crusade, see Housley 1986; Setton 1976, chap. 9-13.

[227] Heidelberger 1911, 59.

[228] See Tyerman 1985a, 49; cf. 45. Edward III of England (whom English propagandists "without exception presented as the man of peace") also wanted to avoid the outbreak of that war when he suggested to Philip VI a joint crusade against the Saracens. Barnie 1974, 5. At the heart of the Church's efforts first to prevent the war, and then to check and stop it, was furthering of crusades "to divert the attention of Christian princes from their secular wars". Jenkins 1933, 79; Haines 1983, 153.

[229] Hillgarth 1971, 77, 75-6.

[230] Housley 1986, 18.

[231] Cf. Kantorowicz 1957, 254 n. 188.

[232] See Tyerman 1984, 1985a. On the question of whether Philip IV was sincerely concerned with the crusade as "une fausse question," see Schein 1985.

[233] Housley 1992, 449. But Menache 1990, 176, speaks of the "manipulative use of the Crusade theme by royal communicators."

[234] Cf. Schein 1985, 124.

[235] Housley 1992, 26.
[236] Heidelberger 1911, 12; Edbury 1994, 134.
[237] See Housley 1986, 17-8.
[238] Schein 1985, 123.
[239] Boniface VIII praised them as "viri magnifici gentis Tartaricae." See Gatto 1959, 82f.; Schein 1991, chap. 1, 167, 169; Setton 1976, 111f.; Housley 1992, 5, 11f.; Muldoon 1979, 59f. For the Mongol invasion, see Schein 1973; 1991, 43f., 87f.; Housley 1992, 9f., 21f., 179f.; Edbury 1994, 104f. On missions to the Tartars and on the Roman curia's hope to win them over for Christianity (based on a misunderstanding of the Mongols' religion as monotheistic, as well as of their "religious policy"), see Lupprian 1981; cf. Olschki 1943, 26f.
[240] Cf. Gatto 1959, 80.
[241] On these crusade memoranda, see Schein 1991, 22-35; Humbert of Romans' *Opus tripartitum* is discussed in detail in Throop 1940, chap. 6-7; cf. Daniel 1989b, 49f.
[242] Cf. Schein 1991, 41, 46, 51.
[243] Heidelberger 1911, 60; Schein 1991, 41.
[244] For different views of western reactions to the fall of Acre, see Stevenson 1968 (1st ed. 1907), 355; Stickel 1975, 95.
[245] Stickel 1975, 97.
[246] For different views on this question, cf. Schein 1991, 73, 139; Stickel 1975, ii, 243, 252; Luttrell 1965, 127.
[247] Atiya 1938, 45; Heidelberger 1911, 66; Schein 1991, 91f., 269-70 (a list of these treatises).
[248] Tyerman 1984, 170.
[249] Schein 1991, 200.
[250] Tyerman 1984, 174, 180.
[251] Cf. Delaville le Roulx 1886, 49; Scholz 1903, 376, 385; Heidelberger 1911, 70. McIlwain 1932, 269, on the contrary, presents Dubois as a "disproof of the prevailing belief in medieval uniformity." For a

detailed review of opinions on Dubois, see delle Piane 1959, chap. 1; cf. Heater 1992, 11-2.

[252] Schein 1991, 208.

[253] See Strayer 1971, 310.

[254] Souleyman 1972, 2.

[255] As better examples of this literature, cf. Hemleben 1945; Lange 1927; ter Meulen 1917. In Wynner and Lloyd 1944, pt. 2, like in a good caricature, Dubois stands at the beginning of the history of "theoretical" peace plans to "unite nations."

[256] References in Zeck 1911, 205.

[257] Schmid 1938.

[258] McIlwain 1932, 269.

[259] Saitta 1948, 11.

[260] Delle Piane 1959, 55.

[261] Alphandéry 1959, 214-5, 221.

[262] Delle Piane 1959, 57.

[263] Ibid.; Scholz 1903, 376.

[264] Rivière 1926, 343; Kern 1910, 33.

[265] Zeck 1911, chap. 4.

[266] Schein 1991, 217.

[267] Rousset 1983, 131.

[268] Housley 1992, 54.

[269] *De recuperatione* 12. (I qoute Langlois' ed. and trans. in Dubois, *The Recovery*.) For Dubois' arbitration plan, see Sherwood 1955.

[270] *De recup.* 2 (quoting Mt 12.25).

[271] Ibid., 2.

[272] Ibid., 3.

[273] *Nichomachean Ethics* X.7.1177b 8-10.

[274] *De recup.* 2; cf. *Summaria brevis*, 5.

[275] *De recup.* 2.

[276] Cf. Scholz 1903, 420.

[277] *De recup.* 70. Heater 1992, 12, has characterized Dubois as a "true herald of a modern style of thinking about European unity," and Sherwood 1955, 149, described his peace proposal as "an early and important step on the road we are still travelling."
[278] *De recup.* 3 (the image of the Holy Land as sanctified by the prescious blood of our Lord, reappears in ibid., 99). Faced with this matrix of European peace thought, Lange 1927, 209, had to admit that, here, "le principe de la paix est [...] la paix entre chrétiens et la guerre contre les infidèles, considéré comme un devoir suprême. La paix n'est qu'un moyen pour faire la guerre."
[279] *De recup.*109.
[280] Ibid., 70. Dubois added that "it is hoped [...] that this will come to pass in the realm of spiritual, not temporal, obedience." (I will argue later that this spiritual power was not the pope.)
[281] See *De recup.* 101, 104.
[282] See Alphandéry 1959, 218.
[283] *De recup.* 4-8.
[284] Ibid., 91f.
[285] Ibid., 121f.; cf. *Summaria brevis*, 38f.; Scholz 1903, 420; Kern 1910, 31; for Dubois' support for a union of military orders, cf. *Oppinio* 3.
[286] *De recup.* 108. This point may be seen as contradicting the idea of populating the Holy Land with those who sinned against the inter-Christian peace. (See n. 287.)
[287] *De recup.* 3.
[288] See ibid., 27.
[289] Ibid., 84.
[290] Ibid., 57, 117.
[291] Brandt 1956, 59. For Brandt, the professional training for women and the plan for international arbitration are Dubois' "truly original ideas." Ibid., 61.
[292] Dubois wholeheartedly supported Philip IV's attack on the Templars

and confiscation of their property.

[293] *De recup.* 60.

[294] *Quaestiones in Quartum Librum Sententiarium* (quoted in Kedar 1984, 187).

[295] *Summula iuris* (quoted in Kedar 1984, 187).

[296] *De recup.* 61; cf. 69, 85f.

[297] Ibid., 69.

[298] See Metlitzki 1977, 136f.

[299] *De recup.* 2.

[300] Ibid., 139.

[301] Stickel 1975, 248.

[302] Scholz 1903, 412.

[303] Cf. Alphandéry 1959, 216; Tooley 1953, 67, 81-2.

[304] See *Oppinio.*

[305] Kern 1910, 30.

[306] *De recup.* 117-8.

[307] Ibid., 20. Cf. Rousset 1983, 132: "la guerre et la conquête ne suffisent pas, il faut imaginer une politique d'assimilation."

[308] *Oppinio* 10.

[309] Ibid.

[310] Ibid., 6.

[311] *De recup.* 13, 63; *cf.* 67.

[312] Ibid., 68.

[313] Ibid., 67, 105.

[314] Schmid 1938, 20.

[315] Kämpf 1935, 102.

[316] Scholz 1903, 425.

[317] Alphandéry 1959, 220, 222.

[318] See Kämpf 1935, 86, 97-105.

[319] *De recup.* 13.

[320] Ibid., 20.

[321] Cf. Kämpf 1935, 74.
[322] See *Oppinio* 7, 11.
[323] *De recup.* 141.
[324] Ibid., 9.
[325] Zeck 1911, 208.
[326] *De recup.* 116.
[327] Ibid., 10.
[328] Kern 1910, 30, called him "der erste Dogmatiker des Chauvinismus."
[329] *De recup.* 141. Cf. Alphandéry 1959, 216: "Le ciel et la terre confirment cette élection singulière du monarque capétien, en qui réside la puissance de l'unité et la réalité de la paix."
[330] Zeck 1911, 8; Scholz 1903, 251.
[331] Cf. *De recup.* 116, 117; *Summaria*, 10-20; *Oppinio*. Whereas in the *Pro facto Terrae Sanctae* (1308) Dubois wanted the pope to crown the French king emperor (see Alphandéry 1959, 221-2; Scholz 1903, 436), the crusade was also "intended to create an eastern empire for France" (Daniel 1989b, 89). Cf. Scholz 1903, 411, 436; Zeck 1911, 28-9; Brandt 1956, 37; Alphandéry 1959, 215-6.
[332] See *Summaria brevis*, 12.
[333] Rivière 1926, 349.
[334] "Inhaber des Kirchenstaats." Scholz 1903, 401.
[335] For the "Französirung der Kurie," see Kern 1910, 34; Scholz 1903, 415. As a matter of fact, 112 out of 134 cardinals elected by the Avignonese popes were French. See Setton 1976, 169; Oakley 1991, 38, 42.
[336] Delaville le Roulx 1886, 49, 51.
[337] *De recup.* 40.
[338] Scholz 1903, 394; Zeck 1911, 205. For a different view, see Kämpf 1935, 106-7.
[339] Alphandéry 1959, 217.
[340] Zeck 1911, 64.

[341] Daniel 1989b, 89.

[342] *De recup.* 63.

[343] Ibid., 63.

[344] Alphandéry 1959, 217.

الفصل السادس
امبراطوريون وانفصاليون وصليبيون

انطوى أفول الجماعة المسيحية على إضعافٍ للشكلين المتنافسين للسلطة العالمية الميديڤيالية - الملكية البابوية والامبراطورية. وفي الوقت نفسه، حاولت الممالك الاقليمية الصاعدة احتياز النزعة العالمية للجماعة المسيحية. وخلال هذه السيرورة الطويلة والمتفاوتة، لعب كل من الدفاع عن فكرة الحكم العالمي ومساءلتها دوراً. وفي هذا الفصل، سوف أناقش في البداية عمل ثلاثة من كتاب أواخر العصر الوسيط دافعوا عن الامبراطورية بوصفها الملكية العالمية الشرعية، الضرورية لإقامة ولصون السلام العالمي وللدفاع عن المسيحية ولنشرها. والحال أنه لا دعاة ولا خصوم الحكم العالمي قد تجاوزوا العداوة المسيحية اللاتينية تجاه غير المسيحيين (خاصة المسلمين) أو رفضوا فكرة الحرب الصليبية، حتى مع أن الروح الصليبية كانت أقل بروزاً بكثير بين أنصار النزعة الخصوصية للقوة. فقد استمرت الروح الصليبية بعد أفول الجماعة المسيحية، التى كانت الحركة الصليبية قد ساعدت على خلقها. والواقع أن الفكرة الصليبية قد جرى تجديد شبابها بالفعل في الشطر الثاني من القرن الرابع عشر، كما يبين ذلك عمل الكاتبين المقدمين في القسم الختامي من هذا الفصل.

تبريرات الامبراطورية

عندما ينفي مساجل استناد أفكار خصومه إلى العقل، غالباً ما تكون المشكلة هي معقولية حجاجه هو. ومناقشات بطرس المبجل وبيير ديبوا في فصول سابقة إنما تتضمن أمثلة على ذلك. إلاَّ أن هناك فارقاً بين نفي معقولية آراء الخصم، مثلما فعل بطرس المبجل وغيره من المجادلين المسيحيين عند مفترق القرنين الحادي عشر والثاني عشر وحيل بيير ديبوا السجالية في أوائل القرن الرابع عشر. فبطرس ومعاصروه قد انتقدوا أولئك الذين ليسوا على استعداد لاعتناق

الدين المسيحي. أمَّا بيير، من الجهة الأخرى، فقد رمى بالخلل العقلي أولئك الذين قد لا يوافقون على اقتراحه بإعادة تنظيم العالم لحساب المملكة الفرنسية.

وبصرف النظر عما يحتمل أن يكون هذا الداعية الفرنسي قد فكر فيه، فإن أناساً "سليمي العقل" تماماً من بين معاصريه كانوا على قناعة بأنه ليس فقط من الممكن، بل إن من المرغوب فيه أن يوجد، "ملك زمني واحد للعالم كله، يحكم كل شيء ويطيعه الجميع كسيد أعلى لهم". وفي رأيهم، لن يكون مثل هذا الـ *princeps unicus et monarcha* [**الأمير والملك الواحد**] سبباً لـ "حروب وتمردات وشقاقات لا نهاية لها"، كما زعم ديبوا(١)، بل إنه، بالأحرى، سوف يحقق السلم.

"شمس السلام" الامبراطورية والـ "*GENTE TURPA*" [المسخ] الكافر: دانتي أليجييري

أشهر حجة من القرن الرابع عشر دفاعاً عن الحكم العالمي هي الحجة التي طرحها دانتي أليجييري. ولو كان دانتي عرف ديبوا، لكان من السهل قراءة الفقرات الاستهلالية لكراسه *Monarcha* [**الملكية**] على أنها سجال ضد الفرنسي. لكن دانتي طَوَّرَ مفاهيمه عن الحكم العلماني، وخاصة عن الامبراطورية، في استقلال عن "حرب الكراسات الدعائية بين الكنيسة والدولة" والتي دارت في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر(٢). فاستناداً إلى دراسته لأرسطو وفيرجيل وأوغسطين، أراد دانتي "إخراج الحقيقة عن الملكية الزمنية من العتمات إلى النور"(٣). وبالنسبة له، كانت الملكية الزمنية مرادفاً للامبراطورية. وكانت تعني "قيادة واحدة ممارَسَةً على جميع الأشخاص في الزمن؛ أو على الأقل في تلك الأمور الخاضعة للزمن"(٤). وقد حَدَّدَ لنفسه مهمة إثبات أن الملكية الزمنية ضرورية لخير العالم، وأنها من حق الرومان شرعاً وأن سلطة الملك مستمدة مباشرةً من الرب.

وأياً كان الوقت والظروف والدوافع المرتبطة بصياغة دانتي لأفكاره حول الامبراطورية(٥)، وبالرغم من الطابع المجرد لنقاشه في كراس **الملكية**(٦)، فإن من المؤكد أن الرجل قد أخذ في اعتباره الوضع المحزن في بلاده عندما كتب هذا

الكراس(٧)، فإيطاليا التي كانت في وقت من الأوقات موضع حسد في جميع أرجاء المعمورة، قد أصبحت الآن "موضع رثاء وإشفاق حتى من جانب الساراسان"(٨). وبما أن مصطلح **الساراسان** كان بالنسبة لدانتي (كما بالنسبة لآخرين كثيرين) مصطلح إهانة(٩)، فإن استخدامه إنما يبين إلى أي مدى لابد أن الرجل كان مستميتاً في أن يرى "شمس السلام" تشرق، من جديد(١٠). وشمس السلام المشرقة هذه كانت هنريخ السابع الذي تحرك في أكتوبر/ تشرين الأول ١٣١٠ من ألمانيا متجهاً إلى روما بتأييد من البابا لتتويجه امبراطوراً رومانياً ولاستعادة السلم في إيطاليا(١١). والحال أن أفق ذلك الحدث قد دفع دانتي إلى أن يكتب عن إيطاليا المزدهرة من جديد والحاملة لـ "ثمرة السلام الحقيقي". وبوصفه منفياً راغباً في السلم، فقد قَبَّلَ الأرض أمام قدمي من سيحمل إلى بلاده "تركة السلم" التي كان الرب في حبه الذي لا حدود له قد استخلف البشرية فيها(١٢).

والحال أن لغة دانتي في رسالة نقد لا يرحم يوجهه إلى فلورنسا، المدينة التي كان قد نفيَ منها، كانت أقل شعرية وأكثر حرصاً على إبراز فهمه للأمور. "إن العناية الرحيمة من طرف الملك القيوم الذي لا يهمل عالمنا السفلي احتقاراً له بينما يحفظ السماوات العلى بخيره، قد عهدت إلى الامبراطورية الرومانية المقدسة بحكم وتسيير شئون البشر كيما يتسنى للبشرية أن تتمتع بالسلم تحت السماء الصافية التي توفرها حماية كهذه وكيما يتسنى حفظ الحياة المنظمة للمجتمع في كل مكان، بما يتماشى مع نواميس الطبيعة"(١٣). لأنه "عندما يكون عرش أغسطس شاغراً، يفقد العالم كله سبيله ويستولي النوم على الربان والمجدفين في سفينة القديس بطرس الرسول، بينما إيطاليا، غير السعيدة المنسية، المتروكة للأهواء الشخصية والمحرومة من كل توجيه عام، إنما تنحدر في مثل هذه اللطمات من الريح والموج انحداراً لا يمكن للكلمات أن تعبر عنه"(١٤).

وهذه الاستشهادات إنما تعطي الانطباع بأن دانتي كان يرغب في الحكم الامبراطوري كيما يرى استعادة السلم في إيطاليا(١٥). إلاّ أنه في الأسس الفلسفية لدفاع دانتي عن الامبراطورية، كان السلام وسيلة إلى غاية أعلى. فالسلطة الزمنية يجب عليها أن تخدم غاية النظام المدني العالمي للجنس البشري

(*univesalis civilitatis humani generis*)[١٦]. والحـــــال أن الـ *Humana civilitas* [النظام المدني البشري] أو *la umana civilitade*[١٧] [النظام المدني البشري] - كان مفهوماً "يجسد رطانة سياسية جديدة في زمن دانتي"[١٨]. وكان "حجر الأساس في بيان وظيفة وضرورة الامبراطورية العالمية" في كراس **الملكية** والنقطة الواحدة والوحيدة، في هذا البحث، التي يبدو فيها دانتي وقد انفصل عن "أي تراث معروف للفكر السياسي في العصور الوسطى"[١٩]. وكانت الغاية النهائية "للنظام المدني البشري" هي تحقيق تلك الوظيفة الخاصة التي خلق لأجلها البشر في تنوعهم الهائل. وتلك الوظيفة - "التي تتجاوز مقدرة أي رجل واحد أو أية أسرة معيشية واحدة أو أية قرية واحدة، أو حتى أية مدينة واحدة أو مملكة واحدة" - هي تحقيق "الطاقة أو القدرة الفكرية" للبشرية. ولأن هذه القدرة "لا يمكن ترجمتها كلياً وفوراً إلى فعل من جانب رجل واحد أو أية جماعة واحدة من الجماعات الخاصة المشار إليها آنفاً، فإن البشرية يجب أن تتألف من حشد يمكن من خلاله تحقيق هذه القدرة برمتها وتحويلها إلى فعل"[٢٠].

ومرسياً الأساس لحجاجه التالي، أعلن دانتي أن "المهمة الخاصة المنوطة بالبشرية مأخوذة في جملتها هي تحقيق الطاقة الكلية للذكاء الممكن [*totam potentiam intellectus possibilis*] في جميع الأوقات، وذلك، أولاً، عن طريق التأمل و، ثانياً، كدالة للتأمل وكإمتداد له، عن طريق الفعل"[٢١]. وأفضل الظروف لتحقيق هذا إنما تكمن في "سكينة أو طمأنينة السلم". ومن هنا فإن "السلام العالمي"، *pax universalis*، هو "الوسيلة الأمثل لتأمين سعادتنا"، "الوسيلة الأفضل المتاحة للبشرية لأجل الوفاء بدورها الخاص"[٢٢]. ومن هذه النقطة فصاعداً، كان من السهل نسبياً بيان أن الملكية الزمنية أو الامبراطورية هي الأنسب لتأمين السلم وأنها لذلك ضرورية لسعادة ولخير البشر.

والحال أن وظيفة ملك العالم - والتي لا يستطيع الوفاء بها سوى حاكم عالمي واحد، يوجه حشد الناس صوب غاية واحدة - هي إبقاء الكل في نظام: أي خلق وصون الانسجام والوحدة باستنساخ (بقدر ما تسمح بذلك الطبيعة البشرية) كمال السماوات التي يحكمها ويحركها في كل حركة محركٌ واحد[٢٣]. ولأن

العالم يجد أفضل نظام له عندما تكون العدالة في ذروة قوتها، ولأنه عندما يكون الرجل العادل في ذروة قوته تكون عدالته أوفر وأعظم، فإن الامبراطور بوصفه الحاكم الأقوى والأعدل إنما يعد ضرورياً لتسوية المنازعات ولإعمال العدالة ولضمان الحرية(٢٤). والامبراطور هو المُشَرِّعُ الأعلى. ولأن القانون الامبراطوري، في تنظيمه للأمور المشتركة بين جميع الناس، سوف يصدر عن مصدر واحد، فإنه سوف يتسنى إزالة الخلط والتشوش فيما يتعلق بالمبادئ العالمية الإنسانية العامة. وشأن موسى، سوف يترك الامبراطور القرارات الصغرى للأمراء الأدنى، بينما يحتفظ لنفسه بالقرارات الكبرى التي تمس الجميع(٢٥). وهكذا فإن الامبراطورية هي "السلطة التي تحتوي كل سلطة زمنية ضمن نطاقها"(٢٦).

وكان دانتي يعتقد أن "الملك لا يرغب في شيء، فالمحيط وحده هو حد سلطته"(٢٧). وإذ حَرَّرَ دانتي الامبراطور من الـ *libido dominandi* [شهوة السيطرة]، فإنه قد تصوره باعتباره مسيطراً، في تمام العدل، على إرادات الآخرين كلهم(٢٨)، فارضاً عليهم الوفاق والوحدة، "لأن إرادات الفانين، المتأثرين بمتعهم الصبيانية والمغرية، إنما يحتاجون إلى من يوجههم"(٢٩). وهكذا فإن صورة الامبراطور بوصفه "ممتطي الإرادة الإنسانية" - والتي كان قد سبق لها أن ظهرت في بحث *Convivio* [**المأدبة**]، حيث قدم دانتي لأول مرة فكرته عن الامبراطورية(٣٠) - قد عاودت الظهور في كراس **الملكية**. وفي الكراس الأخير، ظل مخلصاً للأطروحة الأساسية للكتاب الأسبق: أن الامبراطورية ضرورية لإقامة "النظام المدني للبشرية" من أجل تحقيق الحياة السعيدة(٣١). وفي **الملكية**، أدى بيان هذه الحاجة إلى استنتاج أننا "لا نرى السلام العالمي عبر العالم في أي وقت إلاً خلال ملكية أغسطس الخالد المثلى"(٣٢).

وقد صَوَّرَ دانتي النوع البشري في غياب "ملك أو امبراطور"(٣٣) يكبح إرادات الناس على أنه "وحش متعدد الرءوس متلهف على أشياء لا حد لتنوعها"(٣٤). وذهب دانتي إلى أنه لذلك فإن "الممالك نفسها يجب أن تخضع لحاكم أو لحكم واحدٍ، أي للملك أو للمملكة"(٣٥). وينطوي هذا الرأي على أن المجتمعات الصغيرة - كالجمهوريات المدن (*civitates*) - لا تستطيع الاكتفاء بذاتها. وكان الاكتفاء

الذاتي شرطاً أرسطياً - توماثياً [نسبة إلى القديس توما الأكويني] للمجتمع الأمثل، لكن الـ *civitates* ليست مجتمعات مثلى، لأنها "لا تستطيع ضمان السلام الذي تعتبر الحياة الخيرة مستحيلة في غيابه"(٣٦). وكانت ملكية دانتي هي الملكية العالمية (*imperium mundi*)، التي لا يمكنها أن تكابد أية انقسامات. والامبراطور، الحاكم الأعلى الوحيد للعالم (*mundi Monarcha*)، هو "في علاقة مباشرة مع أمير العالم، الذي هو الرب"، يختاره وينصبه الرب وحده، فيحصل على سلطته "مباشرةً ودون وسيط، من مصدر كل سلطة" [أي من الرب](٣٧).

وقد انتهت حملة هنريخ السابع الإيطالية نهاية كارثية، ويبدو أن إيثارات دانتي السياسية قد اختلفت بعد ذلك. وبما أن دانتي مايزال شخصية ملغزة(٣٨)، فإن تفسيرات المؤرخين لحياته ولعمله إنما تستند أحياناً إلى التخمين. ويذهب تخمين كهذا إلى أن دانتي **الملكية** قد جرفته الحماسة للامبراطورية ونسي مؤقتاً "الفكرة المسيحية الأساسية التي تذهب إلى أن البشرية يجب تخليصها وإنقاذها من الداخل وليس من الخارج". وبمجرد ما أن بدت القضية الامبراطورية خاسرة، ارتد حماسه واهتمامه إلى الكنيسة المقدسة(٣٩). ومن هذا المنظور، فإن دعوته إلى الملكية العالمية يمكن أن تبدو على أنها كانت "خطأ مذهبياً"(٤٠). والواقع أنه قد اتهم باقتراف بدعة. وقد صدر الاتهام الموجه إلى **الملكية** من جانب ناقده الحازم الأول، الدومينيكي جويدو فرناني، في عام ١٣٢٧، والذي اتهم دانتي بالرشدية [نسبة إلى ابن رشد]. وكان الاتهام مؤثراً(٤١)، حتى وإن لم يكن في محله. ويبدو من المعقول استنتاج أن دانتي كان "أكثر اهتماماً بالملكية العالمية مما بفلسفة ابن رشد"(٤٢). ومن غير المحتمل أن يكون جويدو قد اعتبر تشديد دانتي على الحاجة إلى سلطة أعلى لتوجيه البشرية إلي الخلاص "خطأ مذهبياً". فالدومينيكي نفسه كان يعتقد أن مثل هذه السلطة ضرورية، لكنه كان يرى أن تلك السلطة ممثلةً في البابا وأن البشرية لا تحتاج إلى "أية سلطة أخرى" سوى سلطة البابا(٤٣). وهنا يكمن "خطأ" دانتي.

وكانت العلاقات بين الملكية العالمية والباباوية والممالك (وكذلك الوحدات الأصغر من الممالك) واضحة في رؤية دانتي. فلأن الامبراطور يحصل على

سلطته مباشرةً من الرب، فإنه لا يخضع للبابا. والملوك والأمراء، بدورهم، يخضعون لقيادة الامبراطور. وقد صاغ هذا المفهومُ حكمَ دانتي على السياسة المعاصرة. ففي رسالته إلى الفلورنسيين، صور "الأمير الروماني"، أي الامبراطور، على أنه ملك العالم، (*mundi regis*) وخادم الرب. والحال أن الامبراطور هنريخ السابع، تحديداً، قد جرى تصويره على أنه "صفينا، هنريخ الظافر" الذي "يحمل عبء الأسرة الرومانية، غير متعطش لمصلحته الشخصية، وإنما للخير العام للعالم"(٤٤). ومن ثم فإن الفلورنسيين، الذين قادوا المعارضة للامبراطور في شمالي إيطاليا، قد اعتبرهم دانتي منقادين لـ "مخططات بشعة" ومخربين لنظام العالم الصحيح. وقد شبه بلدياته السابقين ببناة برج بابل ثانٍ هجروا الامبراطورية المقدسة لكي يؤسسوا ممالك جديدة (*nova regna*). وقد تصرفوا وكأن جماعة مدينة فلورنسا (*Florentina civilitas*) منفصلة عن جماعة روما، أي خارج الامبراطورية. وقد بدا أنهم يحاولون "إيجاد شيء موازٍ" للامبراطورية. ولكي يوضح لهم دانتي سخف مخططاتهم السياسية، تساءل لماذا لا يشعرون بالرغبة نفسها في "الملكية الرسولية" مثلما يشعرون بالرغبة في الامبراطورية(٤٥). على أن هذا السؤال البلاغي لا يجب اعتباره دليلاً على رغبة دانتي في تقويض البابوية أيضاً.

فالبابوية والبابا بصفته الرسمية كان من المستحيل المساس بهما. وصحيح أن دانتي لم يكن يحب بونيفاسيوس الثامن، فقد كان العدو السافر للبابا(٤٦). إلا أنه قارن مع ذلك اعتقال بونيفاسيوس من جانب نوجاريه في آنياني بامتداد أيدٍ مجرمة قاتلة إلى المسيح نفسه(٤٧). والحال أن دعم الملكية الفرنسية لمحاولة الاعتداء على حياة البابا كان، في أبيات دانتي الشهيرة، *la mala pianta/ che la terra cristiana tutta aduggia* [**النبات الشيطاني/ الذي يخيم بظله على الأرض المسيحية كلها**](٤٨). وصحيح أن هذه الأقوال مأخوذة من مرحلة دانتي بعد كراس **الملكية**. إلاَّ أنه حتى في **الملكية**، حيث فَنَّدَ دانتي الملكية البابوية، كان موقفه من الكنيسة والبابوية قوياً بما يكفي. والكنيسة والامبراطورية هما الدليلان اللذان عينهما الرب لهداية البشرية إلى الهدف المزدوج: السعادة في

هذه الحياة والسعادة الأبدية في الحياة الأخروية(٤٩). إلاّ أنه في حين أن دانتي قد فصل فصلاً صارماً بين الباباوية والامبراطورية، فإنه قد رضخ لإضفاء القداسة على الامبراطورية(٥٠). ذلك أنه قد صور الامبراطور على أنه مسيح *[Messiah]* جديد(٥١)، له سمات روحية ورسالة إلهية(٥٢). وهذا الاتجاه إلى إضفاء القداسة على السلطة الامبراطورية يمكن بسهولة اعتباره تقليلاً من سلطة البابا. إلاّ أن بالإمكان أيضاً تفسيره على أنه رد فعل على ظهور الممالك القومية، كـ "محاولة مبكرة وسابقة لأوانها لوأد مفهوم السيادة القومية الوليد في المهد"(٥٣). والحال أن "النبات الشيطاني" (*mala pianta*) المتمثل في المملكة الفرنسية، لم يكن ينمو ضد البابا فقط؛ إذ كان يخيم بظله أيضاً على "الحقيقة فيما يتعلق بالملكية الزمنية" التي كان دانتي يريد "إخراجها إلى النور". وفي معارضته للمملكة الفرنسية، كان دانتي قريباً من بونيفاسيوس(٥٤). وفي حين أن دانتي قد رفض الادعاء البابوي بالحق في "السلطة الأعلى"، فإن مفهومه الخاص عن الامبراطورية كان "تبريراً لضرورة سلطة كهذه إذا كان يجب إنقاذ العالم من الفوضى، وضمان نِعَم الحياة المدنية"(٥٥).

وكانت حجة دانتي المدافعة عن ضرورة الملكية العالمية حجة مؤثرة. إذ كان من المستحيل دحضها، على أرضها هي. إلاّ أنني مازلت أعتقد أنها حجةٌ إشكالية. فنحن نسعى عبثاً إلى العثور لدى دانتي على أي تفكير يتصل بالآثار المترتبة على ملكية عالمية بالنسبة للعالم الموجود خارج عالمه، أو إلى التوصل إلى ما قد يعنيه السلام العالمي بالنسبة لأولئك الموجودين خارج عالم دانتي والذين يتم جلب السلام العالمي إليهم. وطبيعي أنه قد يكون من الإسراف توقع مثل هذه التأملات من جانب دانتي. فشأن معظم معاصريه، لم يتجاوز آفاق عالمه عندما تعلق الأمر برؤية وبفهم العالم الموجود خارج عالمه هو(٥٦). وصحيح أنه كان كوزموبوليتياً، لكن قصر النظر غالباً ما يكون صديقاً للرؤية الكوزموبوليتية. وفهمه للقليل الذي عرفه عما وراء حدود الجماعة المسيحية اللاتينية كان محاصراً بالبنية المعيارية لعالمه هو - وهو عالم لم يحد عنه. إلاّ أنه تحديداً لأنني مهتم بعالم دانتي بأكثر من اهتمامي بدانتي نفسه، أو، بتعبير آخر، لأنني مهتم بالدرجة الأولى بدانتي

كمدخل إلى البنية المعيارية للعالم الذي عاش فيه، فإن كلاً من صمته فيما يتعلق بالآثار المترتبة على الملكية العالمية بالنسبة للعالم الخارجي وإشاراته القليلة إلى الكفار إنما يعد مهماً لحجاجي.

ربما يكون دانتي قد استبدل "دولة عالمية"(٥٧) بالجماعة المسيحية، لكن الكيان الجديد كان مسيحياً، و، بهذه الصفة، فإنه قد ورث مشكلة علاقات الجماعة المسيحية بأولئك المعتبرين وثنيين وكفاراً. وجهل دانتي بالعالم الأوسع وبسكانه واضح في كتاباته. ففي **الكوميديا الإلهية**، وهي تاج عمله، نجد أن مناقشة ولو الشئون المعاصرة خارج إيطاليا إنما تفتقر إلى وضوح التفاصيل. فوراء الحدود الأضيق للجماعة المسيحية، "كل شيء ظلام". لكن دانتي لم يكن "معادياً بشكل خاص" لبقية العالم القابعة في الظلام(٥٨).

وموقف دانتي من الإسلام، خصوصاً، حتى وإن لم يكن معادياً **بشكل خاص**، كان مزيجاً من اللامبالاة والجهل والعداوة. وما ظهر لبعض المؤرخين بوصفه تعاطفاً إنما صدر عن خيبة أمل دانتي في الجماعة المسيحية(٥٩). فقد تقاسم الرأي، المنتشر بين نقاد الكنيسة المعاصرين له، والذي ذهب إلى أن الملوم عن صعود الإسلام هو الإكليروس المسيحي الفاسد(٦٠). لكن هذا لا يعني أنه قال أي شيء جيد عن الإسلام. فالحرب الصليبية تحتل مكانة شرف في **الكوميديا الإلهية**، بما ينقل عداوة الشاعر تجاه أعداء الجماعة المسيحية وكذلك جهله بما كان لا يمكنه رؤيته إلاّ بوصفه "جمهوراً جراراً غير محدد المعالم من الـ *gente turpa* [**المسوخ**] الخارجين عن الحظيرة"(٦١). فاليهود والساراسان والوثنيون يجسدون الكفر. وقد صورهم دانتي على أنهم يسخرون "منّا" ويسألون "أين ربكم؟" (بما يذكّرُ المرءَ بتأملات القديس برنار حول الحرب الصليبية)(٦٢). ويجدر بنا أن نتذكر أن دانتي قد أرسل بونيفاسيوس الثامن إلى الجحيم - أي الـ *In ferno* [**الجحيم**] في **الكوميديا الإلهية** - لأن بونيفاسيوس كان قد خاض الحرب ضد مسيحيين في الداخل بدلاً من أن يحارب الساراسان واليهود(٦٣).

ولا تقدم شواهد النص أية إجابة عن مسألة ما يمكن لسلام دانتي العالمي أن يقدمه إلى الساراسان واليهود والوثنيين، إلاّ أن هناك مبررات كافية للتخمين.

والأمثلة في الفقرة السابقة بليغة بما يكفي. ثم إن أقوالاً وصوراً أخرى قالها ورسمها إنما تدعو إلى التفكير أيضاً. فالامبراطورية التي ستحقق السلام العالمي هي، بقلم دانتي، فـردوس أرضي(٦٤). وفـي الـ *Paradiso* /**الفـردوس**/ فـي **الكوميديا الإلهية**، سوف يكون من العبث أن نجد ساراسانياً. إلاَّ أن بالإمكان أن نجد محمداً وعلياً في الجحيم. فهناك، في الـ *In ferno* /**الجحيم**/، يجري فسخ جسد النبي فسخاً أبدياً إلى جزءين من ذقنه إلى أحشائه، بينما يجري فسخ جسد زوج ابنته وخليفته من جبهته إلى ذقنه. وهكذا يكون لمحمد شرف إثبات أن جسد الإنسان إن هو إلاَّ زكيبة حقيرة لا يخرج منها سوى الخراء (*'L tristo sacco che merda fa*)(٦٥). وسبب هذا العقاب الأبدي هو بذر الفُرقة. أَمَّا شركاء محمد وعلى في الجحيم فهم باذرون آخرون للعار وللشقاق - وكلهم شخصيات علمانية، من الصراعات الفصائلية الإيطالية أساساً. وقد لا يكون جموحاً للخيال أن نتصور أنه في "الفردوس الأرضي" الدانتياني سوف تجري معاقبة عدم الانتماء إلى المسيحية بوصفه جريمة سياسية.

الحرب بين كل الجماعة المسيحية
والعالم الوثني: إنجلبيرت من آدمونت

كانت رؤية دانتي للامبراطورية "مثلاً أعلى فلسفياً"(٦٦)، وكانت نزعته الامبراطورية غير انتقادية، بما يتماشى مع هذه الرؤية. أَمَّا الدفاع عن الامبراطورية الذي قام به إنجلبيرت، الذي أصبح في عام ١٢٩٧ رئيس دير آدمونت البندكتي في ستيريا، فقد كان من نوعية مختلفة. والواقع أن إنجلبيرت، المشهور بكونه رجلاً واسع العلم، كان عليماً كل العلم بضعف الامبراطورية القائمة. وفي عمله *De ortu et fine Romani imperii* /**عن بداية ونهاية الامبراطورية الرومانية**/، عالج كلاً من الأزمة المعاصرة والنقد المعاصر للامبراطورية. وشأن دانتي، اعتمد إنجلبيرت على حجج فلسفية أرسطية. وقد عزز في **عن بداية ونهاية الامبراطورية الرومانية** القناعة بأن الامبراطورية ضرورية لسلامة الجماعة المسيحية بـ "مبادئ أوغسطين وأرسطو وتقانيات المحامين وأسئلة الناس

العمليين"(٦٧). ولأنه أَلَّفَ كتابه قبل سنوات قليلة من كتابة دانتي كراس **الملكية**(٦٨)، فربما جاز اعتبار إنجلبيرت "أول من أسس الحجاج المؤيد للامبراطورية على مجموعة جديدة من المفاهيم والحجج السياسية المستمدة من أرسطو"(٦٩).

وضمن الإطار المفاهيمي الأرسطي، تناول إنجلبيرت في البداية تاريخ "المملكة" العام. وبالنسبة له، كانت الـ *Regnum* [**المملكة**] المصطلح العام للحكم والذي كانت الامبراطورية الرومانية أحد أنواعه. وقد بدأ مناقشته بالمبدأ القائل بأن السعادة (*felicitas*) هي الهدف العام لجميع الممالك، كما بدأ مناقشته بتصنيف الجماعات البشرية بحسب حجمها. وبهذه المعايير شرع في فحص مسألة ماهية شكل الجماعة البشرية الأنسب لتحقيق السعادة: أي الجماعة البشرية التي من الأرجح أن تكون مكتفيةً ذاتياً (أي لا يعوزها شيء) ومطمَئنة (أي لا تكابد شيئاً) وآمنة (أي لا تخاف شيئاً)(٧٠).

ولأن السعادة المعرَّفة على هذا النحو تتساوق مع السلام، فإن بالإمكان اعتبار السلام الهدف الذي تسعى إليه كل الجماعات والمجتمعات البشرية(٧١). وهكذا فإن السؤال الأول الذي طرحه إنجلبيرت - ما هي الجماعة البشرية الأنسب لتحقيق السعادة؟ - قد جرت ترجمته إلى: ما هي الجماعة البشرية الأنسب لتعزيز السلم؟ ورداً على هذا السؤال، طرح إنجلبيرت الحجة التي تذهب إلى أنه بحكم ما يمليه الفن والعقل (وكلاهما يحاكيان الطبيعة) وتماشياً مع ما تأمر به العناية الإلهية، فإن من الأفضل، ومن الأعدل أيضاً أن تكون جميع الممالك تحتَ حكم ملك أو امبراطور واحد بوصفه ملكاً للعالم كله(٧٢)، فهذا هو النظام الأنسب لتعزيز السلم والنظام الأنسب لحماية ونشر المسيحية.

وللبرهنة على هذه الحجة، ناقش إنجلبيرت مزايا الجماعات الأصغر من الامبراطورية. والحال أن الاستعداد للنظر في مزايا الجماعات الأصغر إنما يبين أن نزعته الامبراطورية - خلافاً لنزعة دانتي - كانت تتميز بنسبية حذرة. وربما كان مرجع ذلك جزئياً هو احترام إنجلبيرت لأوغسطين، الذي انتقد الامبراطورية الرومانية في زمنه وجزئياً كونه نتيجة لعيشه في ظل سلطة إمبراطورية. فبالنسبة لإنجلبيرت "كانت الملكية الكبرى تجربة لا توسلاً"(٧٣).

وقد أقام إنجلبيرت حجاجه حول ضرورة الامبراطورية على فهمه لتنوع الأوضاع البشرية. فقد كان يرى أن "مجمل قوام هذا العالم" إنما "يتألف من أشياء متنوعة ومتباينة ومتعارضة". وممالك هذا العالم "مختلفة إحداها عن الأخرى، وذلك بحسب اختلاف الأوطان والألسن والعادات والقوانين" وكذلك بحسب "الشعائر المتوارثة"(٧٤). لكن العالم المؤلَّف من "أشياء متنوعة ومتباينة ومتعارضة" لا يمكنه البقاء "إلاً من خلال توافق المتنوع والمتباين والمتعارض". وإذا ما غاب التوافق، فإن الأرقى سوف يدمرون الأدنى، والنشطون سوف يتمكنون بفضل قوتهم من هزيمة وتدمير السلبيين، ثم إن الأكبر سوف يفنون الأصغر. لكن الاتفاق والسلم لا يتحققان تلقائياً؛ إذ يجب صنعهما. وهناك حاجة إلى قوة كلية الجبروت، متمايزة عن جميع هذه العناصر، "لكي تحقق التناغم بين جميع الأشياء ولكي تحفظ سلامها"(٧٥). والحال أنه على خلفية النزاع الناجم عن تنوع الأمم والممالك، أكد إنجلبيرت أنه "لابد بالضرورة من وجود سلطة وحيثية وحيدة تكون أعلى وعالمية في الدنيا، تخضع لها شرعاً جميع ممالك وأمم العالم، بهدف صنع وصون وفاق الأمم والممالك في كل أرجاء العالم"(٧٦).

والواقع أن الحديث عن تنوع ممالك هذا العالم بحسب "الأوطان والألسن" و"العادات والقوانين" و"الشعائر المتوارثة" إنما يؤول إلى قول إن البشرية كلها ليست شعباً واحداً، لأن الشعب كان يجري فهمه باعتباره جماعة يجمع بينها قبول مشترك ومنسجم لقانون إلهي وبشري(٧٧). لكن هذا التعريف نفسه للشعب بوصفه أساس مفهوم الـ *respublica* [**الجمهورية**] (والذي ينطوي على فهم الـ *respublica* [**الجمهورية**] على أنها *res populi* [**شأن الشعب**]) قد استخدمه إنجلبيرت في القول بأن هناك شعباً واحداً على أية حال – هو الشعب المسيحي – وفي تعزيز مثله الأعلى الداعي إلى جمهورية مسيحية واحدة. وكانت الامبراطورية تحديداً جمهورية مسيحية توحيدية [*unitary*]؛ إذ كان تصور أسرة امبراطورية غير مسيحية شيئاً مستحيلاً(٧٨). وقد ذكر إنجلبيرت في دفاعه عن الامبراطورية أنه لا وجود هناك إلاّ لقانون إلهي حق واحد: العبادة الصادقة الواحدة لرب حق واحد؛ ولقانون بشري واحد: القوانين الكنسية والعلمانية

المتماشية مع القانون الإلهي؛ ولقبول واحد من الشعب لهذا القانون الإلهي والبشري الواحد: الدين المسيحي؛ ولشعب واحد: الشعب المسيحي؛ ومن ثم فلا وجود هناك إلاّ لأسرة واحدة: أسرة الشعب المسيحي برمته(٧٩).

وقد عرض إنجلبيرت الاعتراضات الرئيسية على الامبراطورية(٨٠)، وبعد أن دحضها نقطةً نقطة، أكد استنتاجه النهائي:

"طالما أن المسار الذي عينه الرب لشئون العالم سوف يسره، فإن من الأفضل والأعدل، وسوف يكون من الأفضل والأعدل دائماً، أن تكون جميع الممالك وجميع الملوك تحت حكم امبراطورية واحدة وامبراطور واحد، بقدر ما أن ذلك ملائم ومناسب لكل مملكة شرعاً أو بحكم المنطق أو بحكم العرف السائد، من أن تكون الممالك المنفردة والملوك المنفردون منفصلين دون أي خضوع وطاعة للامبراطورية، كما لو كانوا رءوساً متعددة للجسد الواحد للخير المسيحي العام، وهو خير عام لشعب مسيحي واحد ومن ثم لا يجوز أن ترأسه كله غير رأس واحدة، إلاّ إذا أراد أحد ما تحويل هذا الخير العام الواحد، هذا الشعب المسيحي الواحد، إلى وحش متعدد الرءوس"(٨١).

وكان فهم إنجلبيرت للملكية العالمية، بوصفها جمهورية مسيحية توحيدية *[unitary]* موجَّهاً إلى تأمين نشر المسيحية والحيلولة دون مجيء المسيح الدجال. ففي اعتقاده الراسخ، كان من الواجب إخضاع الممالك لامبراطورية واحدة كيما "يتسنى للعالم أن يحيا في سلام وكيما يتسنى حماية المسيحية ونشرها"(٨٢). وبهذا المعنى، ليس من عدم الإنصاف وصف ملكية إنجلبيرت العالمية بأنها "الامبراطورية الصليبية"(٨٣). فالسلام العالمي يسير يداً بيد مع حماية ونشر المسيحية. والواقع أن فكرة السلام العالمي كانت حبلى بالحرب. فكما أوضح إنجلبيرت فإنه "إذا ما تعين خوض الحرب اليوم، كما حدث ذلك كثيراً في الماضي، بين كل الجماعة المسيحية والعالم الوثني، أو بين معظمهما، فسوف يكون من الأصوب والأنبل أن يتحد جميع المسيحيين في ظل رئيس واحد للامبراطورية، هو الامبراطور (لأن مثل هذه الحرب لا يمكنها النجاح ما لم يكن الجميع متحدين في ظل رئيس واحد)، بدلاً من أن يتم اصطفاء أحد سواه قائداً أو زعيماً أو ملكاً لتلك

الفـتـرة بعـينهـا"(٨٤). والحـال أن الامـبـراطورية صـانعة السلم إنما تعد ضـرورية لخوض حرب ظافرة من جانب المسيحيين المتحدين ضد جميع الوثنيين.

وقـد ذهب إنجلبيـرت إلى أن خضـوع المـالك للامـبـراطورية "عـادل ومـفيـد وضـروري خصـوصـاً لهـذا الهـدف: ألا وهـو الدفـاع عن الكنيسـة والدين من جـانب جـمـيع المنتـمين إليـهـمـا حين يتم تحـقيـق الوفـاق والسلم بينـهم في ظل رئيـسـهم الخاص ضد أولئك الذين هم خارج الكنيسة، وخارج الدين، وضـد الكنيسـة وضـد الدين، حتى يتسنى لهـمـا الامتداد إلى مـا وراء حدودهـمـا سـعيـاً إلى توسـيع مـجـال عبـادتهـمـا. ولهـذا السبب فإننا نعتـقـد أنه لا يجوز إعفـاء أو استثناء أية مملكة مسيحيـة من الخضـوع والطاعـة للامبـراطورية"(٨٥). وعند هـذه النقطة، وَجَّـهَ إنجلبيـرت حـجاجـه ضـد المـالك الاقليـمـيـة الصـاعدة. فقـد أكد ضـد الفـرنسـيين والآراجـونيـين الذين كـانوا قـد حـصلوا في المـاضي على الحـرية من الأبـاطرة الرومـان أن "الامتيـازات التي تتمتع بهـا قلة لا تسـمح بقيـام قانون مشترك عـام". وقـد تحدث إنجلبيرت بكلمـات مـخـتـارة بشكل مـحـدد عن "قبيلة الفـرانك" و"قبيلة القوط" - لا عن مملكتيهمـا - لكي يؤكد أن من حصل على امتيازات امبراطورية ليس المملكة الفرنسيـة ولا المملكة الآراجونيـة. لكن الشيء الأهم هو أن مثل هذه الامتيازات باطلة وغيـر مشروعة في جميع الأحوال لأنه، كمسألة مبدأ، ليس من حق الأباطرة الحد من حدود الامبراطورية الرومانية أو تقييدها(٨٦).

فإذا مـا سعت المـالك إلى إعفـاء نفسهـا من الحكم الامبـراطوري، فإنهـا سوف تدمـر الامبـراطوريـة وتمهـد السـبيل بذلك أمـام مجـيء المسـيح الدجـال. وتـذرعـاً بنبـوءة بولس الرسـول (الرسـالـة الثـانيـة إلى أهل تسـالونيكي، ٢ - ٣)، كـتب إنجلبيـرت أنه "في الزمن القـادم لمجيء المسـيح الدجـال سـيحـدث أولاً انسـحـاب جـمـيع المـالك من الامـبـراطورية، ثم انسـحـاب الكنائس من طاعـتـهـا للكرسـي الرسـولي، وأخـيـراً انسـحـاب المؤمنين من إيمـانهم". ومن ثم، فـإن "أولئك الذين يوظفـون حـمـاسـتـهم ودهـاءهم في إضـعـاف وتمزيق الامبـراطورية إنما يبـدو أنهم يعجلون مباشرة بتمهيد السـاحة والفرصة لاستبداد المسيح الدجال"(٨٧). وهــذا الاسـتنتـاج يبين أن من انعدام الدقـة تفسـيـر **عن بداية ونهـاية الامـبـراطورية**

الرومانية على أنه بحث يدعو إلى استعادة الامبراطورية التي تعد ضرورية للدفاع ضد المسيح الدجال(٨٨). فبدلاً من أن يدعو إلى استعادة الامبراطورية، قدم إنجلبيرت تبريراً لاستمرار وجودها. فالامبراطورية ضرورية للدفاع عن الدين المسيحي ولنشره. وعلى العكس من ذلك، فإن الممالك الساعية إلى التحرر من الحكم الامبراطوري إنما تخدم المسيح الدجال.

على أن فكرة إنجلبيرت عن الامبراطورية كانت تكتنفها مشكلات مفاهيمية. فالامبراطورية، من حيث كونها الجمهورية التوحيدية للشعب المسيحي، سوف تستوعب "الجزء الأعظم من العالم"(٨٩). على أن إنجلبيرت لم يشأ قبول أن تكون الامبراطورية المسيحية أقل من العالم كله. إلاَّ أنه إذا كانت الامبراطورية سوف تسود في العالم كله وبافتراض أن انتشار المسيحية لن يتخلص من غير المسيحيين دفعةً واحدة، فإنه يتوجب إيجاد أساس لتعايش الشعوب المسيحية وغير المسيحية. وبالنسبة لإنجلبيرت، كان هذا الأساس هو القانون الطبيعي وقانون الشعوب (*jus gentium*). فإتباعاً لإملاءات الضرورة والفائدة، فإن الشعوب المتباينة، التي يُحكَمُ كل منها وفقاً لقوانينه الخاصة، سوف يتم حكمها أيضاً بـ "القانون الطبيعي، المشترك بين جميع الشعوب وجميع الممالك، أو وفقاً لتلك الأجزاء من القانون الروماني التي يمكن أن تكون مناسبة، شرعاً وعلى نحو مفيد، بالنسبة لجميع الشعوب والممالك، والتي لابد لجميع الشعوب والممالك من مراعاتها في داخلها ومع جيرانها ومع الأجانب"(٩٠). على أن الامبراطور الذي يجب على الجميع طاعته لابد أن يكون أميراً رومانياً، أي مسيحياً، لأجل فائدة المسيحيين المقيمة:

"إما لأجل الحفاظ على سلم وطمأنينة كل مملكةٍ وشعب في داخله ومع الأجانب، كما في حالة الممالك المسيحية، أو، على الأقل، لأجل ألاَّ يتم غزو تلك الممالك المسيحية نفسها أو إزعاجها من جانب الآخرين، كما من جانب ممالك الكفار والوثنيين، والمعتَبَرَة أنها تحت الحكم الروماني إلى هذا الحد؛ لأن إعطاء كل ذي حق حقه وعدم الإضرار بأحد آخر دون مسوغ مشروع ليسا فقط مبدأين من مبادئ القانون المسيحي، بل هما أيضاً مبدآن من مبادئ قانون الشعوب وجميع البشر من حيث كونهم بشراً؛ ولكي يتسنى حفظ ذلك بالنسبة للممالك

المسيحية، فإن بالإمكان ومن الواجب شرعاً إخضاع الكفار والوثنيين لما تجبرهم عليه الامبراطورية"(٩١).

والحال أن إدخال القانون الطبيعي وقانون الشعوب قد وَسَّعَ مناقشة الامبراطورية على مستوى المفاهيم دون أن يحل مشكلة الأساس القانوني لإخضاع "الكفار والوثنيين" شرعاً لسلطة الملك المسيحي القسرية. ثم إن اللجوء إلى القانون الطبيعي لم يعمل إلاَّ على حجب، بدلاً من استبعاد أو إزالة، القانون الإلهي، إذ لم يجر تصور القانون الطبيعي إلاَّ بالإحالة إلى القانون الإلهي. وقد أكد إنجلبيرت أنه "لا وجود هناك إلاَّ لقانون إلهي حقيقي واحد في العالم كله"، وهو القانون الذي يجد تكريساً له في القوانين المسيحية(٩٢). وبالنظر إلى المبدأ القائل بأنه "لم تكن هناك قط، وما كان يمكن أن تكون ومن غير الوارد أن تكون هناك امبراطورية حقيقية خارج الكنيسة ("بالرغم من وجود أباطرة من نوع ما، بمعنى نسبي وغير مطلق، خارج الديانة والكنيسة المسيحيتين")(٩٣)، فإن إخضاع الكفار والوثنيين لسلطة الامبراطور القسرية إمَّا أنه سوف يُبطل المبدأ القائل بأنه "يجب إعطاء كل ذي حق حقه وعدم الإضرار بأحد، دون مسوغ مشروع، من جانب الآخرين"(٩٤)، أو أنه سوف يترك المجال مفتوحاً أمام تفسير "ما يحق للمرء" أو ما هو "مشروع" - على الأقل بالنسبة لأولئك الذين لا يقبلون القانون الإلهي الحق الواحد كأساس نهائي لجميع القوانين ولتمييز ما هو مشروع مما هو غير مشروع. ثم إن الدفاع عن السيطرة المسيحية على العالم على أساس القانون الطبيعي وقانون الشعوب لم يتخلص من قضية الحرب بين المسيحيين وغير المسيحيين، والتي سلف تناولها في بحث إنجلبيرت.

وقد اعترف إنجلبيرت بأن السلام الأبدي لا يمكن التمتع به حقاً إلاَّ في السعادة الكاملة في مملكة السماء. أَمَّا فيما يتعلق بالممالك الأرضية فإن أفضل ما يمكنها عمله هو أن تسعى بحماسة وفرح إلى سلام لا يمكنها البتة بلوغه بالكامل(٩٥). وطبيعي أن هذا لا يعني أن إنجلبيرت قد تخلى عن منظور السلام العالمي. على العكس. فالامبراطورية كما تصورها كانت مرادفة لنضال دائم في سبيل السلم. إلاَّ أنه مع تصور السلام العالمي مرتبطاً ارتباطاً لا فكاك له بالحرب

بين الجماعة المسيحية والعالم الكافر والوثني(٩٦)، فإنه لا يمكن استبعاد الانطباع بأن السلام العالمي هو وصفة من أجل الحرب العالمية الأبدية.

الأصولية المضادة للباباوية
والحرب الصليبية الأهلية: مارسيليو من پادوا

في نهاية الأمر، لم يكن لا دانتي ولا إنجلبيرت من آدمونت عدواً للباباوية. فتبريرهما للامبراطورية قد استند إلى الافتراضات التي تذهب إلى أن هناك تقسيماً للعمل بين السلطتين العالميتين اللتين حكم بهما الرب، وإلى أن هاتين السلطتين يجب أن تتعاونا(٩٧). أمَّا مارسيليو من پادوا فقد كان امبراطورياً من نوع آخر: إذ كان عدواً أصولياً للسلطة الباباوية. وفي حين صاغ چيل من روما فكرة السلطة "الكلية" الباباوية، صاغ مارسيليو فكرة القضاء الكلي عليها. وهكذا جرى اعتبار كتاب چيل من روما *De Potestate Ecclesiastica* **[عن السلطة الكنسية]** وكتاب مارسيليو من پادوا *Defensor pacis* **[حامي السلام]** "الكتابين السياسيين الأكثر أهمية بالفعل بين عامي ١٣٠٠ و١٥٠٠"(٩٨).

وتكاد شهرة مارسيليو ترجع بالكامل إلى كتابته **لحامي السلام**، وهو أحد أبرز البحوث السياسية في العصر الوسيط. وقد أكمل هذه المناظرة القاسية المضادة للباباوية في عام ١٣٢٤ . وكان مارسيليو قد تولى التدريس في جامعة باريس؛ وفي عام ١٣١٢ كان عميدها. وعندما جرى تحديد هويته باعتباره مؤلف كتاب **حامي السلام**، هرب من باريس إلى بلاط لويس الباڤاري. وكان لويس نفسه قد انخرط في نزاع طويل مع الباباوية فاستضاف المنفي المثقف(٩٩). وعندما تمكن لويس من فرض تتويجه امبراطوراً رومانياً في روما في يناير/ كانون الثاني ١٣٢٨، عين مارسيليو (الذي كان قد رافقه في حملته الإيطالية) "نائباً روحياً لروما". ولأن تتويج لويس الامبراطوري يعتبر مستمداً من أفكار مارسيليو، فإن **حامي السلام** يعتبر عملاً نظرياً" تمتع بالامتياز الميمون المتمثل في تطبيقه الفوري في الواقع التاريخي والسياسي لعصره، وإن كان لوقت قصير"(١٠٠). إلاَّ أن المؤرخين ليسوا مجمعين على اعتبار تأثير مارسيليو على لويس شيئاً ميموناً.

فهم يرون أن تطبيق نظريات **حامي السلام** قد دشن سياسة عنف ضد البابوية، بما في ذلك الاضطلاع بحملة عسكرية في إيطاليا تهدف إلى محاكمة البابا وخلعه(١٠١). وكان تتويج لويس "تمثيلية اختبارية" انتهت بتراجع الامبراطور(١٠٢). لكن مارسيليو كان قد تمتع بلحظته القصيرة في السلطة. فبوصفه نائباً امبراطورياً في روما، اضطهد من ظل على ولائه للبابا من رجال الدين واكتسب سمعة رجل متوحش. ومن الوارد بالفعل أنه "قد تمتع كل المتعة في روما"(١٠٣).

وقبل أشهر قليلة من تولي مارسيليو نيابته في المدينة الخالدة، كان البابا يوحنا الثاني والعشرون قد أدانه بالدعوة إلى الهرطقات في **حامي السلام**(١٠٤). وفور موت مارسيليو في عام ١٣٤٣، أدان البابا كليمانس السادس أيضاً الكتاب، الذي رصد فيه ٢٤٠ رأياً هرطوقياً، بوصفه أكثر الأعمال التي قرأها هرطقة على الإطلاق. إلاّ أنه في حين أن الكورية البابوية قد أجمعت على إدانة **حامي السلام**، فإن هذا لا يمكن قوله عن تلقي الكتاب في القرون اللاحقة. فالواقع أن مارسيليو قد تبناه البروتستانت، والديموقراطيون والاشتراكيون - القوميون /النازيون/، على حد سواء، بوصفه سلفهم(١٠٥). وقد جرى امتداحه بوصفه رائداً للسيادة الشعبية ومؤسساً لمفهوم عن الدولة يجسد عناصر ديموقراطية حقيقية(١٠٦). كما جرى تصويره تصويراً منكراً بوصفه ملهماً مبكراً للدولة الشمولية الحديثة(١٠٧).

وقد اجتذبت فلسفة مارسيليو السياسية اهتماماً عظيماً بسبب "طابعها الحديث" المزعوم(١٠٨)، وجرى التعبير عن الإعجاب به باعتباره "سابقاً لعصره". ومن السهل الموافقة على أن مثل هذا التشخيص "أحمق"(١٠٩). لكن مارسيليو قد جرى اعتباره حديثاً وراهناً لأسباب مغرضة(١١٠). ولأن "كثيرين ممن كتبوا عن فكر مارسيليو غالباً ما انتهزوا الفرصة لكي يفسروه على الضوء المريب لقناعاتهم مع أو ضد الكنيسة الكاثوليكية والدولة العلمانية، والديموقراطية، والشمولية وأي شيء"، فإن الدراسات عن مارسيليو إنما تتميز بفرضها المتكرر لإسقاطات غير جائزة من الناحية التاريخية(١١١).

والشيء المميز لمثل هذه الإسقاطات غير الجائزة من الناحية التاريخية هو

الادعاء بأنه مع مارسيليو "بلغت العلمنة وضعية أيديولوجية سياسية وبلغت "الدولة" رشدها(١١٢). وقد جرى تصوير **حامي السلام** على أنه "**مجمل شامل** لحقوق المجتمعات العلمانية التي تواجه الكنيسة"، وعُزي الفضل إلى مارسيليو في صياغة "شيء كفكرة الدولة الحديثة"(١١٣). على أن مارسيليو لم يستخدم قط مصطلح **الدولة**(١١٤). وما جرى عموماً اعتباره نظرية مارسيليو عن "الدولة العلمانية"، في الخطاب الأول من خطابات **حامي السلام** الثلاثة، إنما هو في واقع الأمر عرض عام لأصول ولطبيعة الجماعة السياسية، جرى تطويره باستخدام واسع لاستشهادات من أرسطو. واستخدام مارسيليو لأرسطو هو مصدر آخر للتبسيط المفرط ولإساءة الفهم. فالبعض يعتقد أن "مارسيليو، من خلال القراءة الدقيقة لأرسطو، قد قدم صورة السياسة بوصفها فن تأسيس وصون جماعة من الناس الأحرار المتساوين الذين يظلهم حكم القانون"(١١٥). إلاّ أنه يبدو لي أن أولئك الباحثين الذين لا يثقون بإخلاص مارسيليو للأرسطية يملكون الحجة الأقوى. فهم يرون أن مارسيليو لم يفعل سوى ستر مبادئ الخطاب الأول **لحامي السلام** في الثوب الأرسطي "كيما يجتذب رفاقه الباحثين ببيان أن المعارضة للباباوية هي نتيجة لا مفر منها لتعاليم أرسطو". فقد استولى على المدرسية الأرسطية باسم معاداة الباباوية، وبوصفه "خصماً للبابا، اعتمد بحزم على الكتاب المقدس"، "كَيَّفَ" أرسطو "تكييفاً تعسفياً" بما يتماشى مع أهدافه هو(١١٦).

والحال أن **حامي السلام** كتاب ميديفيالي من بدايته إلى نهايته(١١٧). وكان "هدفه الرئيسي" "إبادة الباباوية"(١١٨) وتفنيد أي ادعاء ممكن من جانب الكنيسة بأن لها حقاً في تنظيم الجماعة المدنية. والحال أننا لا يجب أن نخلط بين معاداة مارسيليو للإكليريكية (والتي لم تتميز بـ "أي شيء خاص")(١١٩) والعلمانية. فهو لم يكن كاتباً معادياً للمسيحية. وليس هناك مبرر للشك في نزاهة تمسكه بالكتاب المقدس(١٢٠). والواقع أنه تصور نفسه بشيراً بالحقيقة المسيحية(١٢١)، اعتَبَرَ ادعاءات الباباوية بحقها في ممارسة السلطة الزمنية عملاً من أعمال الشيطان(١٢٢) بينما اعتَبَرَ تكذيبه لهذه الادعاءات عملاً مرضياً للرب. وقد عارض الملكية الباباوية باسم السلم. وسمى عمله **حامي السلام** لأنه، بحسب

كلماته هو، "يناقش ويوضح الأسباب الرئيسية التي يمكن عن طريقها للسلام أن يوجد ويصان والتي يمكن عن طريقها للنزاع المضاد أن يظهر ويتم كبحه والقضاء عليه"(١٢٣). وكان هدفه الرئيسي هو بيان أن "الطمأنينة أو السلام" هو مكسب وثمرة جماعة مدنية ذات نظام صالح(١٢٤). وهكذا فإن السلام الذي دافع عنه كان "سلاماً مدنياً" (*civilis pax sive tranquillitas*)(١٢٥). لكنه فهم هذا السلام المدني بوصفه *pax Christi* [**سلام المسيح**] ثم إن استخدامه لمفهوم الـ *pax et tranquillitas* [السلم والطمأنينة] قد أدرجه بشكل راسخ ضمن التقاليد الميديفيالية(١٢٦). والحال أن استكشاف مارسيليو للسلم باستخدام نبرة يسوع، حيث استشهد بكتّاب الأناجيل الأربعة كلهم(١٢٧)، لم يكن تستراً.

وكان دفاع مارسيليو عن السلم مرتبطاً ارتباطاً حميماً بمعاداته الأصولية للباباوية وللإكليريكية لأنه اعتبر الكنيسة، من حيث هي *Corpus juridicum* [جسد حقوقي] ومن حيث سعيها إلى الفوز بالسلطة الزمنية، تهديداً رئيسياً للنظام المدني و، من ثم، أسوأ عدو للسلم(١٢٨). وفكرته القائدة، التي أعرب عنها مراراً وتكراراً، هي أن "من الضروري لسلام المدينة أو الجماعة السياسية [*necessarium est ad civilitatis seu policie quietem*] أن يكون كل أسقف وقس ورجل دين خاضعاً للحكم القسري من جانب الحكام، بما يتماشى مع القانون البشري"(١٢٩).

وقد عَرَّفَ مارسيليو الكهنوت بأنه أحد أدوار، أو أجزاء، الجماعة السياسية(١٣٠). وبدمجه الكهنوت في النظام المدني، فإن مارسيليو، منذ البداية الأولى **لحامي السلام**، قد خرج من المناقشة التقليدية للسلطة، والتي كانت تتركز على العلاقة بين السلطة الزمنية/ العلمانية والسلطة الروحية/ الكهنوتية(١٣١). وهذا وحده مَيَّزَهُ عن الخصوم الآخرين للبابا في القرن الرابع عشر، والذين "واصلوا تأكيد صورة ما من نظرية چيلاسيوس"(١٣٢). فقد كان مفهوم مارسيليو عن السلطة المدنية شاملاً للجميع؛ فتوقفت السلطة الروحية عن الوجود كسلطة كما جرى طمس فكرة السلطة العلمانية. ثم إنه قد أخضع الكهنوت للحكومة، أو للجزء الحاكم من الجماعة المدنية، بوصفه الجزء الأول والأهم في الجماعة

المدنية. ولم يكن هذا الخضوع محل شك، ما لم يكن النظام المدني نفسه مهدداً، وذلك لأن وجود النظام المدني إنما يعتمد على تحديد الحكومة وتمييزها لأجزاء الجماعة المدنية الأخرى، التابعة، بحيث يتسنى لكل جزء أن يؤدي وظيفته المناسبة دون تدخل معوّق من جانب بقية الأجزاء الأخرى. وضمن هذا المخطط التصوري، تمارس الحكومة سلطة قسرية بما يتماشى مع القانون الذي يصوغه "المُشَرِّعُ البشري": أي الشعب أو مجمل المواطنين (*universitas civium*) أو "الفريق الأثقل وزناً بينهم" (*valencior pars*)(١٣٣).

والحال أن تعريف مارسيليو للمشرِّع البشري بوصفه السبب الأول والفاعل في وجود الجماعة المدنية، وبشكل أكثر تحديداً، بوصفه الهيئة التي تملك السلطة الفاعلة لإقامة أو لانتخاب الحكومة(١٣٤)، قد أدى ببساطةٍ وبروعةٍ إلى محو أي دور للكنيسة في تأسيس السلطة المدنية. فبمجرد تحديد الكهنوت على أنه دور ضمن الجماعة المدنية، لم يتم فقط منعه من الصعود فوق الجماعة المدنية وإنما جرى أيضاً إخضاعه لقوانينها. ولأن السلطة القسرية تعود إلى الحكومة - والحكومة الأعلى "يجب بالضرورة أن تكون واحدة من حيث العدد، لا كثرة، إذا كان يراد للمملكة أو للمدينة أن تتمتع بنظام قويم"(١٣٥) - فإن جميع الأشخاص الكنسيين مستبعدون من ممارسة السلطة الزمنية ويخضعون للسلطة القسرية للحكومة المدنية(١٣٦). وأية محاولة من جانب الكهنوت لممارسة الحكم القسري بنفسه سوف تؤول إلى تدخل في سير عمل الحكومة وعرقلة لأدائها المناسب لوظيفتها، مما يؤدي إلى خلق متاعب للحكومة المدنية وفي نهاية الأمر، إلى أسوأ الشرور كافة، أي إلى الموت المدني(١٣٧).

وما يشكل استكمالاً لتعريف مارسيليو للجماعة المدنية هو مفهومه عن الكنيسة. فالكنيسة هي الـ *universitas fidelium*: "مجموع المؤمنين الذين يؤمنون ويتوسلون باسم المسيح، وكل أجزاء هذا المجموع في أية جماعة، حتى ولو كانت أسرة معيشية". أمَّا إذا ما استأثر الكهنة لأنفسهم باسم الكنيسة، فإنهم سوف "يسيئون إلى هذه الكلمة لكي يعززوا زوراً وبهتاناً خيرهم الزمني الخاص على حساب الآخرين". وبما أن "كهنة الهيكل" ليسوا وحدهم الكنيسة، فإن "جميع

المؤمنين المسيحيين، الكهنة وغير الكهنة، هم كنسيون ويجب أن يسموا كنسيين"(١٣٨). ومع وضع كل مؤمن مسيحي على قدم المساواة مع الكهنة ومع اعتبار جميع المؤمنين كنسيين في الكنيسة المارسيليوية، فإن الكنيسة من حيث هي مؤسسة إكليريكية قد كفت عن الوجود. وبمجرد تذويب الكنيسة من حيث هي **جسد حقوقي** في **مجموع المؤمنين**، فإن ما يميز الكهنة عن المؤمنين العلمانيين ويجعلهم هيئة مدنية منفصلة، هي الكهنوت، هو مجرد دورهم الكهنوتي في الجماعة المدنية. فهم كهنة لأن الواجب يملي عليهم أداء خدمة مدنية محددة.

والحال أن ما صاغ كلاً من تعريف مارسيليو للجماعة السياسية ومفهومه عن الكنيسة هو الرغبة في إحباط أية محاولة من جانب الكنيسة للعب دور في تنظيم الشئون المدنية. وصحيح أن عرضه لطبيعة الجماعة المدنية في الخطاب الأول من خطابات **حامي السلام** كان مجرداً ويمكن أن ينطبق على أية "جماعة من الناس"(١٣٩) وعلى أي شكل من أشكال الجماعة السياسية، أكان مدينة أم مقاطعة أم مملكة أم امبراطورية أو على الأقل على "أي نوع من نظام حكم معتدل"(١٤٠). إلاَّ أنه في ختام الخطاب الأول، تحول حجاجه من العام إلى الخاص جداً: فالباباوية قد جرى جعلها بشكل سافر الهدف الرئيسي لهجوم كتابة مارسيليو. وقد اعتبر رغبة الباباوية في السلطة والثروة الزمنيتين "السبب الوحيد للحرب" والتهديد الرئيسي للنظام المدني. وهذا "الطاعون" هو "العدو المشترك للجنس البشري"(١٤١)، وهو يهدد جميع الممالك والمدن. وقد ذكر مارسيليو بشكل متواتر ممالك ومدن إيطاليا بوصفها تكابد من تدخل السياسة الباباوية(١٤٢). كما كرس فصلاً بأكمله للتدخل الباباوي في شئون الامبراطورية(١٤٣) وأشار إلى نضال الملك الفرنسي الجسور ضد البابا(١٤٤). وقد صَوَّرَ البابا على أنه يشق طريقه خلسة كالديدان "عبر جميع الممالك في العالم"، مؤكداً أنه إذا ما مضت رغبة البابا المتعطشة إلى السلطة في طريقها دون رادع، فإن هذا سوف يسمح بـ "استئصال جذر جميع الحكومات وبتدمير آصرة ورابطة كل جماعة مدنية *[civilitas]* ومملكة"(١٤٥). وكان مارسيليو مقتنعاً بأن واجبه المسيحي الخاص إنما يتمثل في فضح هذا "الوباء المستتر" و"الطاعون الخبيث"

"المتعارض كلياً إلى أبعد حد مع كل سلام وسعادة للإنسان"(١٤٦)، وقد دعا "سلطة الحكام القسرية" إلى "إلحاق الهزيمة النهائية بالرعاة الشائنين والحماة العنيدين لهذا الشر"(١٤٧). والحال أن تعريفه العام للجماعة المدنية قد شَكَّلَ أساساً لتنظيم مساندة جميع السلطات المدنية للنضال ضد البابوية.

والواقع أن النضال من أجل استبعاد الأشخاص الكنسيين من ممارسة السلطة الزمنية كان في الصالح الحيوي لأية سلطة مدنية، و، استناداً إلى تعريف مارسيليو للجماعة المدنية، كان ضرورة. لكنه لم يشأ وقف حجاجه عند هذا الحد. فاعتماداً على المراجع المسيحية(١٤٨)، نَسَفَ كلاً من مفهوم تمام سلطة البابا، الذي كان قد أضفى الشرعية على اشتهاء البابا للسلطة، ومفهوم التفويض البطرسي، والذي قامت عليه فكرة الـ *plenitudo potestatis* [**تمام السلطة**] البابوية(١٤٩). وبعد أن تخلص مارسيليو من ذلك "الرأي السفسطائي، المستتر بالمشرِّف وبالمفيد"، والذي استندت إليه الدعاوى البابوية بالحق في السلطة الزمنية(١٥٠)، أصبح بوسعه أن يؤكد بشكل أكثر فاعلية أن "دور الحكم القسري" على أي فرد أو جماعة أو فريق "لا يخص الحبر الروماني أو أي أسقف أو قس أو كاهن روحي آخر" وأن جميع الأشخاص الكنسيين يجب أن يكونوا خاضعين لسلطة الحكام العلمانيين القسرية(١٥١). لأن الأشخاص الكنسيين لا يملكون غير سلطة تقديم الأسرار المسيحية، وهي سلطة غير قسرية(١٥٢).

على أن ما كان أكثر أهمية بكثير لدعم حجاج مارسيليو المناوئ للبابوية هو مفهومه عن الكنيسة. فقد استخلص دون مساومة نتائج مفهومه عن الكهنوت بوصفه خدمة مدنية ونتائج تذويبه المفاهيمي للكنيسة كطائفة إكليريكية في جماعة كل المؤمنين. فجميع القساوسة، بمن فيهم البابا، يجب انتخابهم وتعيينهم في وظيفتهم - وهي إحدى "وظائف الجماعة المدنية" - من جانب المشرِّع البشري(١٥٣). وكان هذا الرأي هادماً لمجمل البنية الهيراركية الكنسية(١٥٤). وأمام السلطة النهائية للمشرِّع البشري، يعتبر جميع القساوسة متساوين؛ وكلهم خاضعون ورعايا للحكومة. لكن القساوسة متساوون أيضاً في سلطتهم "الجوهرية" أو التي "لا يمكن فصلها" عنهم من حيث كونهم قساوسة، وهذه

السلطة "نوعها واحد بين جميع القساوسة" ولا يملك "الحبر الروماني أو أي أسقف آخر" منها أكثر مما يملكه "أي قس عادي بسيط"(١٥٥). وبعد أن جعل مارسيليو البابا مساوياً بذلك "من حيث الجوهر" لأي قس آخر، أراد أيضاً أن يتخلص من وضع البابا المميز بين الأساقفة. فبما أن الأساقفة من حيث كونهم خلفاء للرسل يعتبرون متساوين فيما بينهم تماماً مثلما كان الرسل متساوين فيما بينهم، فإن البابا من حيث كونه أسقف روما لا يملك سلطة قسرية عليهم. ففي "بيتهم الكهنوتي" الخاص، لا يملك أي أسقف بعينه قوة أو سلطة حقوقية قسرية على زملائه الأساقفة أو القساوسة(١٥٦). والحال أن مارسيليو، في أفكاره، قد أباد الملك البباوي، سامحاً له ولغيره من الأساقفة بالبقاء كمديرين أو كمشرفين (*oeconomi*)(١٥٧) على الهيئة الكهنوتية ضمن الجماعة السياسية.

وبعد انتخاب القساوسة لشغل منصبهم، لن تكون لهم الحرية المطلقة في ممارسة وظيفتهم. فالمشرِّع البشري، أو الحكومة التي يقيمها هذا المشرِّع، سوف يكون لها القول الفصل في عدد من المسائل الكهنوتية المتصلة بالحياة المدنية، كالحرمانات الكنسية(١٥٨) وقمع الهراطقة(١٥٩) وتكريس وتبجيل القديسين(١٦٠) وحل الزيجات أو إزالة العراقيل التي تعترض الزواج ضمن درجة معينة من رابطة الدم(١٦١) وتحديد معنى الجمل الملتبسة في الكتاب المقدس وتعريف مبادئ الإيمان(١٦٢). وقد جرى إيكال هذه المهمة الأخيرة إلى مجلس عمومي للمؤمنين، يتألف من قساوسة وعلمانيين ينتخبهم ويدعوهم إلى الاجتماع المشرِّعُ البشري الذي يتعين عليه هو أيضاً تنفيذ قرارات المجلس(١٦٣). وأخيراً، فإن أي شخص كنسي لا يجب السماح له بإصدار إجازات التدريس، وذلك لأن هذه الصلاحية قد مكنت الأساقفة من "أن يُخضعوا لأنفسهم كليات المتعلمين، منتزعينها من الحكام العلمانيين، ومن استخدامها ليس كأدوات بسيطة وإنما بالأحرى كأدوات قوية لارتكاب ولحماية اغتصاباتهم ضد الحكام العلمانيين". وهكذا فإن التعيين للتدريس يجب أن يكون من اختصاص المشرِّع البشري، كيما يتسنى للمتعلمين وللحكماء خدمة الحكومة المدنية وأن يصبحوا عوناً رئيسياً لـ "استقرار ولحماية الحكومات والدساتير"(١٦٤).

وعندما بدأ مارسيليو في مناقشة هذه الأمور - أي عندما انتقل من مجال الخطاب السياسي - النظري العام إلى هجومه الخاص والمحدَّد على الباباوية - حدث انتقال رئيسي في حجاجه. فـ "المشرِّع البشري" قد تحول إلى "المشرِّع (البشري) المؤمن"، *legislator humanus fidelis*، بينما أصبح مجموع المواطنين *universitas civium* مجموع المواطنين المؤمنين: *universitas civium fidelium*. وربما جاز اعتبار العلاقة بين الفئتين متساوية في الامتداد "إلى حد بعيد"(١٦٥) وأنهما يتميزان بـ *fundamentum in re* [**أساس حقوقي** مشترك](١٦٦). إلاَّ أنه من غير الواضح ما إذا كانا متطابقين "تماماً" وما إذا كان جميع أعضائهما "هم هم"(١٦٧). لأنه بالرغم مما قد يكون عليه مفهوم المشرِّع البشرى من شمول(١٦٨)، فإن "المشرِّع (البشري) المؤمن" من الواضح أنه أوسع. لكن مارسيليو لم يفصِّل القول في العلاقة الإشكالية بين المشرِّع البشري والمشرِّع البشري المؤمن، أو بين مجموع المواطنين ومجموع المؤمنين. فقد استخدم ببساطة مفهوم المشرِّع المؤمن بشكل مناظر لمفهوم المشرع البشري(١٦٩). وقد سمح له هذا التناظر باستخدام المنطق الذي كان قد بنى عن طريقه الجماعة السياسية في الخطاب الأول، الأعم، في **حامي السلام** لكي يتناول الكنيسة بشكل مستقل في الخطاب الثاني الأكثر عملية وسياسية. ويبدو أن هذا التدمير المفاهيمي للكنيسة كان هدف مشروع مارسيليو. إلاَّ أنه بما أن المشرِّع المؤمن يعتمد على **أساس حقوقي** واحد مشترك مع المشرِّع البشري، فإن مناقشة مارسيليو للمشرِّع المؤمن، بالرغم مما قد تكون عليه من خصوصية، قد وجدت صدى لها في نظريته العامة عن الجماعة السياسية. فمع هدم الهيراركية الكنسية في الخطاب الثاني في **حامي السلام**، اكتسبت الجماعة السياسية *qua* [**من حيث هي**] جماعة سياسية في الخطاب الأول السمات المميزة لجماعة سياسية مسيحية.

والحال أن مارسيليو قد صاغ مفهوم جماعة سياسية ذات أدوار متمايزة توقفت فيها الكنيسة عن الوجود بينما تغلغل الدين في الجماعة السياسية ككل. وقد أسفر تذويب الكنيسة كطائفة إكليريكية (وهو ما لم يحتمه منطقياً نفي حق الكنيسة في السلطة الزمنية، القسرية، استناداً إلى أن الحكومة الأعلى يجب أن

تكون واحدة من حيث العدد) عن تحويل للجماعة المدنية إلى كنيسة. وفي تطويره لحجاجه في معارضة واعية لمرسوم بونيفاسيوس *Unam sanctam*، أنشأ مارسيليو كنيسة "واحدة ومقدسة" جديدة، "جسداً روحياً للمسيح"(١٧٠) شعبياً وسليماً، انتقل إليه تمام السلطة (بمجرد القضاء على الملكية البابوية من الناحية المفاهيمية)(١٧١). والحال أن هذه "الكنيسة العلمانية"(١٧٢) التي لا بنية لها قد أصبحت السبب الفاعل للجماعة السياسية. أَمَّا الشعب من حيث هو المشرِّع البشري، المصدر النهائي للجماعة السياسية، فقد تمثل في الشعب المؤمن، المسيحي. لقد بدأت نظرية مارسيليو ببيان أن أصل الجماعة السياسية طبيعي. لكنها مع تطورها دمجت الدين الحق في أسس الجماعة السياسية عينها.

أَمَّا إلى أي مدى تحولت الجماعة السياسية العامة إلى جماعة سياسية مسيحية، وإلى أي مدى تحولت المبادئ العامة التي انبنت عليها الجماعة السياسية من حيث هي جماعة سياسية إلى مبادئ للجماعات السياسية المسيحية المسماة بـ "المثلى"، فإن ذلك إنما يصبح واضحاً للغاية عندما يتناول مارسيليو مسألة الحكام الكفار. فأحد مبادئه المطلقة الخاصة بالجماعة السياسية، وهو المبدأ الذي يفترض خضوع أعضاء الجماعة المدنية الأكيد للحاكم، لم يكن ملزماً بالضرورة للمؤمنين الذين يحيون في ظل حكام كفار. وما له أهميته في هذا السياق هو صوغ مارسيليو للأمر القائل بأن "الكنيسة وجميع المؤمنين يجب أن يكونوا خاضعين لحكام علمانيين، خاصة الحكام العلمانيين المسيحيين"(١٧٣). فكلمة "خاصةً" قد حددت أن الكنيسة والمؤمنين يجب أن يكونوا خاضعين لأمراء علمانيين مسيحيين ومن ثم أضفت طابعاً نسبياً على الأمر وأجازت تعليقه في ظروف معينة. وعلى سبيل المثال، "ففي مكان يكون فيه المشرِّع والحاكم بسلطته كافرين"، فإن الكاهن وحده أو بالاشتراك مع "الفريق الأكثر سلامة بين الجمهرة المؤمنة" سوف يكون من حقه تعيين أساقفة أو رعاة أبرشيات "دون أية موافقة أو علم من جانب الحاكم"، خاصة إذا كان عمل ذلك قد يؤدي إلى "نشر دين المسيح والمذهب السليم بين الشعب"(١٧٤). (ومن المؤكد أن التصرف بهذا الشكل راجع إلى "نقصان المشرع"(١٧٥)، لا إلى نقصان مذهب مارسيليو).

وتماشياً مع نظرية مارسيليو العامة عن الجماعة السياسية، كتب أنه حتى الحكام الكفار تجب طاعتهم(١٧٦). إلاّ أنه بما أن الجماعة السياسية المسيحية هي الجماعة السياسية المثلى، فإن هذا الأمر قد جرى، مرة أخرى، إضفاء طابع نسبي عليه. إذ ذهب مارسيليو إلى أنه لا ينطبق إلاّ في "تلك الحالات التي لا تتعارض فيها الطاعة مع القانون الإلهي في القول أو في الفعل"(١٧٧). فمن حيث المبدأ، لابد للقانون الإلهي والقانون البشري أن يتماشيا وأن يعزز أحدهما الآخر. وبهذا المعنى، فإن "القانون الإلهي، إنما يأمر بطاعة الحكام البشريين والقوانين البشرية" – ولكن فقط أولئك الحكام وتلك القوانين البشرية "التي لا تتعارض مع القانون الإلهي"(١٧٨). فإذا ما تعارضت أوامر ونواهي القانون البشري مع أوامر ونواهي القانون الإلهي، "فإن على المرء اتباع مبادئ القانون الإلهي وشجب أو رفض القانون البشري أو مبادئه وإجازاته المضادة /لمبادئ ولإجازات القانون الإلهي/ لأن مبادئ القانون الإلهي تتضمن الحقيقة التي لا تخطئ، بينما القانون البشري لا يتضمن ذلك"(١٧٩). إلاّ أنه مادام لا وجود هناك إلاّ لقانون إلهي حق واحد، هو القانون المسيحي(١٨٠) – حيث لا تتضمن الأديان الأخرى في أحسن الأحوال غير عناصر معينة من الحقيقة (المسيحية)(١٨١) – فإنه فقط في جماعة سياسية مسيحية يمكن للقانونين الإلهي والبشري أن يكونا متماشيين ولا يمكن للمشرِّع أن يكون "ناقصاً".

والحال أن النتيجة المترتبة على ذلك والتي تتمثل في أن المسيحيين وحدهم، في نهاية الأمر، هم الذين يمكنهم تكوين وصون جماعات سياسية مثلى قد تساعد على تفسير غموض مارسيليو فيما يتعلق بشكل الحكم. فجماعته السياسية لا ترقى إلى مستوى نوع خاص وتفشل في الظهور كنوع خاص: فهي عائلة الجماعات السياسية المسيحية. فبوسعنا تصور تماشي أية جماعة سياسية مسيحية مع تعريفه لطبيعة ولهدف الجماعة السياسية. إلاّ أن من المستحيل، في النهاية، تشخيص مذهب مارسيليو بأنه انحراف عن أي من الاتجاهين الميديڤياليين: الاتجاه الخصوصي أو الاتجاه العالمي(١٨٢). وصحيح بما يكفي أن تشديده على الوحدة العددية للحكومة قد ألغى تعددية السلطات ضمن الجماعات السياسية. لكنه ترك الباب مفتوحاً مع ذلك أمام تعددية الجماعات

السياسية، دون أن يقول شيئاً عن أسلوب تنظيم العلاقات فيما بينها. فقد ذكر مارسيليو في إحدى المراحل أنه "ربما يدعي بعض الحكام الحق في الإعفاء من سلطة حاكم الرومان"، إلاّ أنه لم يذكر رأيه في المسألة(١٨٣)، وبوجه عام، فإن علاقات الامبراطورية بالـ *regna* [**الممالك**] والـ *civitates* [**المدن**] في كتاباته قد "ظلت غير محدَّدة"(١٨٤). والحال أن اهتمامه بالنظام داخل الأسرة المسيحية لم يتجاوز رغبة حارة في قمع الأطماع البابوية في الحكم. وبوصفه مناضلاً ضد الملكية البابوية، حاد مارسيليو عن شكل من أشكال النزعة العالمية الميديڤالية. إلاّ أنه لا يمكن قول الشيء نفسه فيما يتعلق بالشكل الآخر للحكم العالمي الميديڤالي: الامبراطورية.

وفيما يتعلق بالمرغوبية في حكومة أعلى واحدة في العالم، قدم مارسيليو إجابات كانت أحياناً سلبيةً وأحياناً أخرى إيجابيةً وأحياناً ثالثةً - عن طريق تجنب مناقشة المشكلة - محيدةً(١٨٥). ففي ميله السلبي، ذهب إلى أنه لا هو مناسب ولا هو ضروري أن يوجد رئيس واحد من ناحية العدد للعالم كله. "لأنه كيما يتسنى للناس أن يتعايشوا في سلام، يكفي أن توجد حكومة واحدة من ناحية العدد في كل مقاطعة... ولكن أن يكون من الضروري لأجل الخلاص الأبدي أن يوجد قاض قسري واحد فإن هذا لا يبدو بعدُ أنه قد تمت البرهنة عليه، مع أن هذا يبدو ضرورياً للمؤمنين بأكثر من وجود أسقف عالمي واحد، لأن الحاكم العالمي يمكنه صون وحدة المؤمنين على نحو أفضل مما هو بوسع الأسقف العالمي"(١٨٦). وبالإضافة إلى ذلك، ولأن من شأن الحكومة العالمية الواحدة إقامة التعايش السلمي بين الناس وإزالة الحروب، شعر مارسيليو بالخوف من أن يؤدي ذلك إلى تكاثر للبشر زائد عن الحد. فهو يرى أن الحروب وسيلة (بالإضافة إلى الأوبئة) تتمكن الطبيعة عن طريقها من "تحقيق الاعتدال في تناثر البشر وغيرهم من الحيوانات كيما تكون الأرض كافية لتوفير الغذاء لهم"(١٨٧).

وحتى في رفضه للملكية العالمية، أعرب مارسيليو عن تفضيله الامبراطورية على الملكية البابوية. وبالإمكان العثور على رأي إيجابي بشكل واضح في الحكومة العالمية في كتابات مارسيليو اللاحقة **لحامي السلام** ففي عمله *De*

translatione imperii **[عن نقل الامبراطورية]** – وهو بحث يعد، "من حيث فحواه وأهدافه، نسخة من بحث لاندولفوس كولّونا *De statu et mutatione Romani imperii* **[عن وضعية وتحول الامبراطورية الرومانية]**، مع قلب حجج لاندولفوس البابوية في الاتجاه المضاد"(١٨٨) – وصف مارسيليو نقل الامبراطورية، والتي تعني "ملكية عالمية أو عامة تحكم العالم كله"(١٨٩)، من روما إلى اليونان إلى الفرانك إلى الجرمان. فهنا لم يشكك في الفكرة الامبراطورية. على العكس، لقد قبل المثل الأعلى عن الـ *pax romana* **[السلام الروماني]**: صورة خضوع جميع "ملوك وأمراء ومستبدي العصر مع جميع شعوبهم" للحكم الروماني، وعيشهم في يسر وتمتعهم بـ "نِعَم السلام"(١٩٠). والحال أن تلك "السيطرة السلمية" قد انهارت عندما انفصلت شعوب الشرق عن الحكم اللاتيني، فانفصلت ليس فقط عن الحكومة الرومانية وإنما عن المسيحية أيضاً.

وكان المسئول عن انفصال الشعوب الشرقية عن الامبراطورية هو النبي محمد: "إلاّ أنها [الشعوب الشرقية] لكي تتخلى عن طاعتها للامبراطورية الرومانية تخلياً نهائياً، اتّباعاً لنصيحة محمد، الذي كان آنذاك متحالفاً مع فرس أثرياء وأقوياء، اعتنقت ديانة جديدة، بحيث يصبح من المستحيل، بالنظر إلى تباين المعتقدات أو الأديان أو الملل، أن ترجع إلى هذه السيادة الأولى من جانب الامبراطورية الأخرى [الرومانية]"(١٩١). ولوهلة، بدا "محمد هذا" رجلاً حكيماً، إلاّ أن مارسيليو ارتد على الفور إلى النمط المألوف لتصويره كدجال تمكن، "عبر الحيل واستناداً إلى قوته الخاصة وعبر تخفيف صرامة القوانين المتعلقة بمسائل الرغبة الجنسية واعتماداً على ترويج وعود مسرفة حول المستقبل...، من غواية أمم كثيرة وأرغمها بقوة السلاح على اتّباعه في ردته". وأتباع محمد هم الشعوب "التي حملت السلاح ضد الامبراطورية"، وانتشرت بالعنف من شبه جزيرة العرب عبر مصر إلى افريقيا وإسبانيا" وأرغمت "كل الأراضي التي فتحتها على اتّباع شريعة محمد" و"تكاثرت تكاثراً لا حصر له"(١٩٢). إنها الامبراطورية المضادة أو نفي الامبراطورية.

وفي الـ *Defensor minor* **[الحامي الأصغر]**، وهو كلمة مارسيليو الأخيرة حول الموضوع، أصبح موقفه المؤيد للامبراطورية أكثر وضوحاً بكثير. فهنا ذهب

مـارسيليو إلى أن المشـرِّع البشـري الأعلى، خـاصـة منذ زمن المسيح إلـى الوقت الحاضـر، "كان ومايزال ويجب أن يكون جماعة *[universitas]* الكائنات البشرية التي يجب أن تخضع كلها، أو الجزء الأعظم بينها، في كل اقليم ومقاطعة، لمبادئ القـوانين القسـرية. وبما أن هذه السلطة أو السطوة قد حـولتـها جـمـاعـاتُ المقاطعات أو الجزء الأعظم بينها، إلى الشعب الروماني، بحكم ما يتميـز به من فضيلة أوفر، فإن الشعب الروماني يملك وكان يملك سلطة التشريع على جميع مقاطعات العالم". وهكذا فإن الامبراطورية - التشريع العالمي من جانب الشعب الروماني وحكامه - كان لابد لها أن تدوم إلى أن يتسنى سحبها من الرومان من جانب جماعات المقاطعات التي كانت في وقت من الأوقات قد حولت سلطتها التشـريعيـة الخاصة إلى الرومان، أو إلى أن يتسنى سحبـها من حاكم الشعب الروماني من جانب الشعب الروماني نفسه(١٩٣). وهذا، بالطبع، لم يكن قد حدث بعد. بل إن مارسيليو، في هذا العمل المتأخر، قد زعم أنه كان قد قدم الدليل - في **حامي السلام** - الداعم للرأي الذي يذهب إلى أن الشعب والحاكم الرومانيين "يمارسان ملكية عادلة ومشروعة على مجمل مقاطعات العالم"(١٩٤). ثم إنه، بما يتعارض مع رأيه الأسبق الذي ذهب إلى أن الرومان "أرسلوا جيوشهم إلى كافة أرجاء العالم بجسارة وبقوة عاليتين وسحقوا جميع ممالك العالم بقوتهم"(١٩٥)، شعر الآن بأن عليه تعزيز حجاجه المؤيد للامبراطورية لتفنيد الاعتراض الذي طرحه "بعض الناس"(١٩٦) والذي يذهب إلى أن "سيطرة *[dominium]* الشعب الروماني وحكامهم كانت عنيفة ونشأت من العنف. لأنه إذا كان الشعب الروماني قد استخدم القسر أحياناً ضد بعض الشعوب الشريرة التي كانت تريد أن تحيا حياة غير جائزة وبربرية، فإنه لم يُخضع مع ذلك، كل المقاطعات أو أجزاءها الأعظم عن طريق العنف"(١٩٧).

ومما دفع أيضاً "سياسة" مارسيليو في اتجاه الحكم العالمي مفهومه عن الكنيسة(١٩٨). فمع الشعب بوصفه مشرِّعاً متوحداً مع الكنيسة جرى دمج الدين المسيحي العالمي في أسس الجماعة السياسية نفسها. ولم تتعرض واحدية الدين للخطر من جراء خلع مارسيليو للبابا على مستوى التصور. وقد اعتبر أن من غير

المشروع المماثلة بين ضرورة الوحدة العددية للسلطة القسرية في الجماعة السياسية من جهة والحاجة إلى مثل هذه الوحدة داخل الكنيسة من جهة أخرى(١٩٩). إلاّ أنه مع استبعاد الملكية البابوية، فإن مسألة "الكنيسة العالمية"، أي، مسألة وحدة المسيحية، قد ظلت دون حل. وكان على مارسيليو أن يبين كيف يمكن إدارة شئون "جميع الأدوار الكنسية في العالم". وبما أنه كان ميديڤيالياً في آرائه حتى النخاع(٢٠٠)، فقد ذهب إلى أن القرارات المتعلقة بـ "الكنيسة العالمية" - كتحديد مبادئ الدين العالمي أو الحرمان الكنسي لحكّام مسيحيين أو لمقاطعات مسيحية - لا يمكن اتخاذها إلاّ من جانب "المشرِّع المؤمن الأعلى" (الذي جرى وصفه أيضاً بـ"العالمي" أو "الأول") أو "مجالس المسيحيين العامة"(٢٠١). لكن الدعوة إلى انعقاد مجلس عام إنما تندرج ضمن سلطة المشرِّع البشري المؤمن الذي لا يعلو عليه أحد (*superiore carentis*)، أو أولئك الذين يمنحهم هذا المشرِّع مثل هذه السلطة(٢٠٢).

وقد تطلبت وحدة المسيحية من حيث هي الدين الحق والعالمي سلطة تشريعية بشرية عالمية واحدة، هي سلطة مدنية بشكل رئيسي، حتى وإن كانت دينية: المشرِّع المؤمن الأعلى. وبمجرد إدخال مارسيليو صدارة المشرِّع المؤمن الأعلى، أصبحت الإمكانية متاحة لأن يتولى شخص الإمبراطور التقليدي (المعادل حقوقياً للمشرع)(٢٠٣) هذا الحكم العالمي الذي جرى إدخال تعريف جديد عليه. والحق أن مارسيليو، الذي كان موقفه من مسألة الإمبراطورية العالمية (خاصة في **حامي السلام**) "بعيداً عن أن يكون واضحاً أو متماسكاً"(٢٠٤)، قد اعترف بضرورة المشرِّع العالمي اعترافاً ملتوياً إلى حدٍّ ما. وكل ما نحوز هو مجرد مؤشرات تشير إلى أن الـ *supremus legislator fidelis* [المشرِّع المؤمن الأعلى] الذي ارتآه هو السلطة العالمية للإمبراطورية الرومانية المقدسة(٢٠٥). فهو لم يحدد قط العلاقات بين المشرِّع المؤمن الأعلى والمشرِّعين المؤمنين ذوي القواعد الإقليمية (إنْ لم يكونوا محددين إقليمياً) كما لم يحدد العلاقة بين "الكنيسة العالمية" والـ *universitas fidelium*(جماعة المؤمنين). لكن مارسيليو أعاد الإمبراطور إلى مكانه، ولو بشكل ملتو(٢٠٦).

إلاَّ أنه عندما ناقش مارسيليو الحرب الصليبية، جاء الإمبراطور بشكل مباشر وواضح إلى الصدارة بوصفه الحاكم الشرعي ليس فقط للعائلة السياسية المسيحية أو للكنيسة العالمية وإنما أيضاً للعالم الخارجي. وحتى إذا كان مارسيليو لم يتناول الحرب الصليبية تناولاً منهجياً فإن الحرب الصليبية قد جرى دمجها في نسقه المذهبي. وبما أن مارسيليو قد رفض الملكية الباباوية، فقد وضع الحرب الصليبية تحت سيطرة المشرِّع البشري والمؤمن. وقد أنكر على البابا حق اغتفار الذنوب، لأن الغفران الكلي أو الجزئي للذنوب لا يحق لأحد سوى الرب، "الوحيد الذي يعلم الحالة الداخلية لمرتكبي الذنوب وأفئدة التائبين وكذلك نوعية أو كمية التكفير الذي يجب أن يقدمه المستحقون أو الجديرون باللوم"(٢٠٧).. كما أنكر على البابا سلطة منح "حصانات معينة من الأعباء العامة أو المدنية"(٢٠٨) ومنح إعفاء من العقاب في العالم الأخروي لأولئك "الذين يسافرون عبر المحيط لإخضاع الكفار أو لكبحهم بشكل آخر ما"(٢٠٩) وإعفاء المؤمنين من قَسَم أدوه(٢١٠). والحال أن إنكار هذه الحقوق على البابا كان معناه إنكار سلطة البابا في تنظيم الحملات الصليبية. وقد ذهب مارسيليو إلى أنه "إذا ما جرى القيام برحلة أو إذا كان سيجري القيام برحلة لإخضاع أو لكبح الكفار في سبيل الدين المسيحي، فإن رحلة كهذه إلى الخارج لن تبدو بحال من الأحوال أهلاً للثواب. إلاَّ أنه إذا كان سيجري القيام برحلة كهذه إلى الخارج لتحقيق الطاعة للحاكم وللشعب الروماني في المبادئ المدنية وكيما يتسنى دفع الجزية واجبة الإداء لهما، بوصفها حقاً لهما، فإنني أعتقد أن رحلة كهذه يجب اعتبارها أهلاً للثواب وفي سبيل سلام وطمأنينة جميع من يحيون حياة متمدنة"(٢١١).

وبما أن مارسيليو قد عَرَّفَ هدف الحرب الصليبية بأنه "مساعدة الجمهورية"، فقد رفض الحرب الصليبية من حيث هي أداة للسلطة الكهنوتية، لكنه لم ينكر مأثرتها الدينية. فقد احتفظ "عبور البحر" بـ"هدف ورع"(٢١٢)؛ ولأن الحرب الصليبية كانت عملاً ورعاً بشكل بارز، كان بوسع مارسيليو استخدامها كسلاح ضد البابا (الذي اعتبره عديم الورع). وقد أدان الأساقفة، خاصة أولئك الذين في روما، لإهمالهم "بالكامل تقريباً حماية العروس الحقيقية، أي،

الديانة... فلم يتخذوا أية تدابير للحيلولة دون تدميرها من خلال الممارسات أو الأفعال الآثمة أو من خلال هجوم الكفار عليها"(٢١٣). وقد وجه مارسيليو عبارات النقد نفسها خاصة ضد البابا يوحنا الثاني والعشرين، متذرعاً بملك وبمملكة أرمينيا كشاهدين على ما يقول(٢١٤). وبالإشارة إلى سياسة يوحنا الصليبية، جرى اتهامه أيضاً بالمسئولية عن اضطراب ودمار المسيحيين الأبديين. وقد أبرز مارسيليو كـ"أسوأ وأكثر أعمال هذا الأسقف الروماني الحالي" استخدامه الحرب الصليبية ضد الإمبراطور وأنصاره: "لقد أصدر قرارات شفاهية وكتابية تعفي من كل ذنب وعقاب كل جندي، في الفرسان أو في المشاة، خاض حرباً في وقت ما ضد أولئك المؤمنين المسيحيين الذين يتمسكون بالخضوع وبالولاء الثابتين والحازمين للحاكم الروماني". و"مما يثير الذعر لدى سماعه أن هذا الأسقف يعلن أن عملاً كهذا يرضي الرب بالدرجة نفسها التي يرضيه بها قتال الكفار فيما وراء البحار"(٢١٥). ثم إن البابا قد ادعى لنفسه الحق في الأموال الزمنية الموقوفة لـ"قضية الدين، كالأموال الزمنية الموقوفة لعبور البحر" وحاول "استخدامها استخداماً آثماً"(٢١٦). فجميع الخيرات الزمنية المخصصة لأغراض دينية، "كالتركات الموقوفة لعبور البحر لأجل مقاومة الكفار"، "لا يجب توزيعها إلاّ من جانب الحاكم وفقاً لتحديدٍ من جانب المشرِّع وتماشياً مع مقاصد المانح"(٢١٧).

والحال أن إدعاء مارسيليو بأن البابا قد أهمل الحرب الصليبية فيما وراء البحر إنما يتعارض بالطبع مع مبادئ مذهبه الذي استبعد البابا من تنظيم الحملات الصليبية. كما أن هذا الإدعاء يتعارض أيضاً مع تشديد مارسيليو على الحظر التقليدي الذي يمنع رجال الدين من استخدام السلاح، بما في ذلك منع القساوسة والأساقفة من أمر آخرين بحمل السلاح نيابة عنهم(٢١٨). لكن مثل هذه الإدعاءات كانت سلاحاً دعائياً قوياً لا يجب التخلي عن استخدامه حفاظاً على التماسك النظري. وعلى أية حال، فقد كانت الحرب الصليبية بالنسبة لمارسيليو أكثر من مجرد فكرة يجب استخدامها لأغراض دعائية. فملاحظاته عن الحرب الصليبية تلخص الفكرة الصليبية تلخيصاً محكماً وتبين أنه كان على

دراية جيدة بالحركة الصليبية. وبدمجها في مذهبه، أصبحت الحرب الصليبية حرباً تدل على الورع وتستحق الثواب تخاض من أجل أهداف مدنية، "في سبيل سلام وطمأنينة كل من يحبون حياة متمدنة" ولانتزاع الجزية واجبة الأداء للحاكم المؤمن العالمي(٢١٩) ولتحقيق السلام المدني على مستوي العالم كله.

ومع مارسيليو وحده يمكن الحديث عن "حملات صليبية سياسية" بالمعنى الدقيق للكلمة(٢٢٠). فالحملة الصليبية، مفهومةً فهماً سياسياً، كرسالة مدنية، يجب توجيهها ضد الشعوب التي بدت لمارسيليو "أمماً أجنبية كريهة" و"شريرة" و"حمقاء حماقة مطلقة" ـ، لأنها لا تعرف الرب الحق(٢٢١). لكن الأكثر أهمية هو أن هذه الشعوب تفتقر إلى التمدن. فقد اعتادت العيش في ظل مستبدين بسبب "طبيعتها البربرية والخانعة وتأثير العادات". وهي مستعدة "للعيش عيشاً غير جائز وبربرياً"(٢٢٢)، في حين أن السلام والطمأنينة لا يجب أن يتمتع بهما سوى أولئك "الذين يحيون حياة متمدنة". ومع مارسيليو، أصبح الكفار أعداء مدنيين للجماعة السياسية المسيحية.

تفنيد الحكم العالمي

كان النظام العالمي آخذاً في اكتساب شكل جديد عند مفترق القرنين الثالث عشر والرابع عشر. لكن الأفكار الثابتة عن النظام الصحيح في العالم لم يجر استبعادها بين عشية وضحاها. فكما رأينا، احتفظت النزعة العالمية القديمة "بدرجة ملحوظة تماماً من الرواج" في الفكر السياسي في القرن الرابع عشر(٢٢٣). على أن هذا القرن قد شهد أيضاً أول مساءلة جادة للسطة العالمية بصفتها هذه.

فدعاة الإمبراطورية والمدافعون عنها قد اعتقدوا أن الملكية العالمية ضرورية ليعم السلم. ودعماً لاعتقادهم، غالباً ما أشاروا إلى الـ *pax romana*[**السلام الروماني**]. والحال أن فكرتهم المثالية عن الإمبراطورية الرومانية كقوة سلام حققت السلم للعالم كله كان الدعاة الإمبراطوريون قد غذوها منذ إعادة تأسيس

الإمبراطورية الغربية في ظل الكارولينجيين. وكان دانتي، كما رأينا، مؤمناً متحمساً بفكرة "السلام الروماني". وقد ذكر أنه في ظل الإمبراطور أغسطس كانت البشرية "مستقرة بسعادة في السلام العالمي"(٢٢٤). وبنبرة مماثلة، كتب مارسيليو من بادوا أنه في ظل الحكم الإمبراطوري الروماني تمتع الجميع بـ"نِعَم السلام"(٢٢٥). على أن إنجلبيرت من آدمونت، تحت تأثير مفهوم أوغسطين عن الـ *civitas terrena* [**المدينة الأرضية**] وحكمه النقدي على الإمبراطورية الرومانية بوجه خاص، قد اختزل الطابع المطلق للمثل الأعلى عن **السلام الروماني**. ثم إنَّ "التشاؤم" الأوغسطيني حيال المدينة الأرضية قد أثَّرَ على أفكار إنجلبيرت عن الإمبراطورية أيضاً. فإذا كانت الإمبراطورية هي الـ *regnum* [**المملكة**] الأمثل، فإنها كمملكة إقليمية لا يمكن إلاَّ أن تكون غير مثالية. ولذا فإن السلام هو شيء يمكنه أن تسعى إليه دوماً إلاَّ أنها لا يمكنها تحقيقه بالكامل أبداً.

والحال أن الصورة المثالية لـ"السلام الروماني" قد عرفت مصيراً أسوأ على أيدي الدعاة الملكيين الفرنسيين منذ بداية القرن الرابع عشر. ليس لأنهم لم يوافقوا على فكرة السلام العالمي وإنما لأن ذلك السلام العالمي كان رومانياً وليس فرنسياً. ولمّا كانوا مهووسين كل الهوس بـ *mystique* [**رمز**] الملكية والمملكة الفرنسيتين [**اللاعقلاني**] ومدفوعين بالـ *idee fixe* [**الفكرة الثابتة**] عن الرسالة العالمية لملكهم ولشعبهم "الأكثر مسيحية"، فلم يكن بوسعهم أن يهدأ لهم بال إلى أن يحل الـ *pax gallica* [**السلام الغالي، الفرنسي**] محل **السلام الروماني**. فالسلام العالمي ظل المثل الأعلى، لكن هذا السلام أصبح من اللازم الآن صنعه وحفظه على يدي الملك - الملك الفرنسي، وذلك لأن السلام المثالي لا يمكن تحقيقه إلا على يديّ الملك المثالي.

وقد سار تفنيد "السلام الروماني" يداً بيد مع رفض الإمبراطورية. وبحلول الوقت الذي أخذت فيه فكرة الإمبراطورية تتعرض للرفض من خلال فرض الملك نفسه بوصفه السلطة العليا داخل الأراضي التي يحكمها، كانت الإمبراطورية "الرومانية المقدسة" قد تذرعت بنسبها الروماني. وبهذه الصفة، فإن الإمبراطورية في الغرب كان من المفترض أن تكون تحقيقاً لمثل أعلى نبيل. وما كان يمكن لرفض

الإمبراطورية القائمة في أواخر العصر الوسيط أن يأمل في أن يكون فعالاً بالفعل إلا إذا انطوى على رفضٍ للصورة المثالية وللدعاوى المثالية للإمبراطورية.

من الأفضل أن يحكم كثيرون في ممالك كثيرة: يوحنا من باريس

يتفق المؤرخون على أنه بين البحوث السجالية المكتوبة دعماً لفيليب الرابع كان عمل يوحنا من باريس "الأكثر براعة بكثير" في "شمول معالجته وفي قوته الفكرية العامة"(٢٢٦). والحال أن البحث الاشهر ليوحنا، **عن السلطة الملكية والباباوية** (*De potestate regia e papali*)، قد كتب في الأعوام الأولى للقرن الرابع عشر(٢٢٧). وإلى جانب كتاب جيل من روما **عن السلطة الكنسية** وكتاب جيمس من فيتربو **عن الحكم المسيحي**، يعد واحداً من الكراسات النظرية الرئيسية في النزاع بين فيليب الرابع وبونيفاسيوس الثامن(٢٢٨).

وقد وجه يوحنا حجاجه ضد الإدعاء الباباوي بالحق في السلطة في الشئون الزمنية. واستندت معارضته للسطة الزمنية الباباوية على تأكيد المملكة بصفتها "حكم جماعة قويمة أو مكتفية ذاتياً من جانب رجل واحد لأجل الخير المشترك" وشكل الحكم الأنسب لتوفير الوحدة والسلام(٢٢٩). لكن تبرير يوحنا للمملكة كان ابتكاراً سجالياً. فلتقويض الأساس الذي يمكن للباباوية أن تبني عليه مطالبتها بالسلطة الزمنية فوق الملك، كان على يوحنا أن يثبت أنه "لا من حيث المبدأ ولا من حيث الممارسة.. تصدر السلطة الملكية عن البابا وإنما عن الرب والشعب اللذين يختاران الملك إمّا كفرد أو كعضو في سلالة ملكية"(٢٣٠). وبالنظر إلى طبيعة المملكة وأصلها وهدفها، ليست هناك مبررات لمطالبة الكهنوت بالمكانة الأعلى فوق السلطة الملكية في الشئون الزمنية(٢٣١). لكن حجاج يوحنا المناوئ للباباوية كان في الوقت نفسه مناوئاً للإمبراطورية. فبإعلانه أن السلطة الملكية تستند إلى اختيار من جانب الرب والشعب، كان يوحنا يؤكد استقلال السلطة الملكية عن السلطة الإمبراطورية أيضاً.

وقد تمثلت أطروحة يوحنا المحورية في أن السلطة العالمية في الشئون الزمنية

لا يمكن تأسيسها لا على القانون الإلهي ولا على القانون الطبيعي. وقد سارت حجته "المنهجية" الأولى لإثبات أطروحته على النحو التالي: في حين أن "إخضاع الجميع لرئيس أعلى واحد" يعد مشروعاً بالنسبة للكنيسة، فإن هذا المبدأ في التنظيم لا ينطبق على الحكم العلماني. ولا يترتب على البنية الملكية للكنيسة أن "المؤمنين العاديين مأمورون بالقانون الإلهي بالخضوع في الزمانيات لأي ملك أعلى واحد". وغريزتهم الطبيعية، التي غرسها فيهم الرب، قد علمتهم العيش كمواطنين في جماعات منظمة. إلاَّ أنه "لا ميول الإنسان الطبيعية ولا القانون الإلهي يأمر بملكية زمنية أعلى واحدة للجميع"(٢٣٢). وقد بنى يوحنا هذا الاستنتاج على أربع مقدمات: فأولاً، تتميز السلطة الزمنية بتنوع المناخات وبالاختلافات في التكوين الطبيعي. وثانياً "لا يمكن لرجل واحد أن يحكم العالم في الشئون الزمنية مثلما يمكن لواحد بمفرده أن يحكم العالم في الشئون الروحية"، لأنه من الأيسر بكثير توسيع نطاق سلطة الكلمة التي تحكم بها السلطة الروحية قياساً إلى فرض سلطة مادية على المكان. فطول الذراع التي تتقلد السيف محدود. وثالثاً، "لا تعد زمانيات العلمانيين زمانيات مشتركة" ولذا فلا حاجة هناك إلى فرد واحد "لإدارة الزمانيات بشكل مشترك"(٢٣٣). ورابعاً، لا يترتب على واقع أن جميع المؤمنين متحدون في دين عالمي واحد لا خلاص في غيابه أن "جميع المؤمنين يجب أن يكونوا متحدين في جماعة سياسية واحدة". وقد أكد يوحنا ضد رأي كهذا أن "هناك أساليب للحياة ودساتير متباينة تتماشى مع المناخات واللغات وأحوال الشعوب المتباينة"(٢٣٤). ودعماً لاستنتاجه النهائي - أن "الحكم الزمني للعالم لا يتطلب حكماً من جانب رجل واحد" - حشد يوحنا مرجعية أرسطو وأوغسطين. فقد أشار يوحنا إلى أن أرسطو بَيَّنَ في كتابه **السياسة** أن الجماعات السياسية الفردية "طبيعية بينما الحال ليست كذلك بالنسبة للإمبراطورية أو للحكم من جانب رجل واحد". وفي الكتاب الرابع من **مدينة الرب**، كان أوغسطين قد قال إن "المجتمع يكون أفضل ومحكوماً حكماً سلمياً أكثر عندما تكون سلطة كل مملكة مقصورة على ما لايجاوز حدودها"(٢٣٥). كما أشار يوحنا إلى شجب أوغسطين لتوسع الإمبراطورية

الرومانيـة، الذي قـال إنه كـان مـدفـوعـاً بتطلع رومـا إلى السـيطرة، وباسـتـفـزاز الآخـــرين الضـــار(٢٣٦). وكـان أوغسطين قـد صَوَّرَ بـالفعل تـوسع الإمبـــراطورية الرومانية على أنه قصة غير سعيدة. "هل من الحكمة أو من التعقل نشدان المجد في اتسـاع وقـوة إمـبـــراطوريـة حين لا يمكنكم إثبـات أن الناس الذين تعـد هذه الإمبـــراطورية إمبـراطوريتهم سـعـداء؟". هكذا تسـاءل أوغـسطين ثم أردف: "لأن الرومان قد عاشوا دوماً في خوف قاتم واشتهاء وحشي، محاطين بكوارث الحرب وبإراقة الدمـاء، أكانت دماء مـواطنيهم أم أعدائهم، والتي هي دماء إنسـانيـة مع ذلك. إن متعة هؤلاء الناس إنما يمكن مقارنتها بروعة كأس هشة: فهم يخافون خوفاً مريعاً من انكسارها فجأة"(٢٣٧). كمـا كتب أوغسطين أنه لو أن الحروب التي ساعدت على اتساع الإمبراطورية الرومانية لم تحدث، لكانت أحوال البشر أسعد ولكانت جميع الممالك صغيرة، سعيدة بالوفاق مع جيرانها. "ولكانت هناك بين أمم العالم ممالك كثيرة كثرة بيوت المواطنين الآن في مدينة من المدن"(٢٣٨).

ثم مضى يوحنا إلى تعرية السلام الإمبراطوري الروماني في مناقشته **هبـة قسطنطين**. فهذه الوثيقة المزورة الشهيرة التي ترجع إلى القرن الثامن كانت قد زعـمت أن الإمبـــراطور قـسطنطين الأكـبـر قـد رفـع "الكرسي الأقـدس لبطرس الرسول" فـوق " الإمبـراطورية والعرش الأرضي"؛ ووهبـه "السلطة الإمبـراطورية وعزة المجد والقوة والشرف"؛ و"نقل" الإمبـراطورية الغربيـة إلى البـابا سيلفسـتر الأول وخلفـائه على الكرسي البـاباوي(٢٣٩). وبهذه الصفة، دعمت الوثيقة مكانة البـابا قـيـاسـاً إلى الإمـبـــراطور. وكـان هدف يوحنا من نقـد النقل المزعـوم للإمبـراطورية الغربيـة هو إثبات أن البابا لا يملك سلطة على ملك فرنسا. وحتى لو كـانت **هبـة قسطنطين** صحيحة، فإن ذلك لن تترتب عليه أية نتيجة بالنسبة للفـرانك. فـقـد ذهب يوحنا إلى أن الفـرانك لم يكونوا في أي وقت من الأوقـات خـاضـعين للإمـبـراطور الرومـاني. ولذا فـإن الإمـبـراطور مـا كـان يمكن له نقل السلطة عليهم إلى البابا، لأن الإمبراطور لم يكن يملك تلك السلطة(٢٤٠). ومـرة أخـرى، نجـد أن ضـربة سـجـاليـة مـوجـهـة إلى البـابا قـد نزلت على رأس الإمبـراطورية أيضاً. وقد قـال "إن العـالم لم ينعم قط بالسـلام في زمن الإباطرة

مثلما نعم به قبلهم وبعدهم". ففي ظل حكم الأباطرة، "كان الأخ يقتل أخاه وكانت الأم تقتل ابنها وبالعكس، بينما كانت الجرائم المريعة والخصومة الكبرى منفلتة الزمام في العالم كله"(٢٤١).

وإذا كان الرومان قد اغتصبوا الإمبراطورية من الإغريق وفرضوا سيطرتهم بالقوة، فسوف يكون من حق الآخرين الإطاحة بالسيطرة الرومانية عن طريق القوة أيضاً. فخضوعهم للحكم الروماني كان، على أية حال، قد جرى فرضه عليهم(٢٤٢). لكن يوحنا مضى إلى ما وراء تصوير الإمبراطورية الرومانية على أنها قابلة للفناء، أي على أنها عابرة تماماً شأن الإمبراطوريات التي كانت قائمة قبل أن ينشيء الرومان إمبراطوريتهم. فقد أعلن أن الإمبراطورية نفسها ليست مرغوبة. وصحيح أنه قد أبدى تفهماً متعاطفاً للسلطة الإمبراطورية عندما نظر في "الدفاع عن النفس ضد الكفار والوثنيين" فى الحالات "التى لا تبدو فيها أية إمكانية لظهور أي مدافع آخر"(٢٤٣). وهو ما يعني أن الحكم الإمبراطوري أفضل من الحكم الكافر. إلاَّ أنه في الظروف الاستثنائية، يبدو أنه ما من شيء هناك يمكن قوله دفاعاً عن الإمبراطورية. وعندما تعلق الأمر بتخيل نظام عالمي مثالي وبصوغ المبادئ، كتب يوحنا من باريس جملة شهيرة، رائدة: "من الأفضل أن يحكم كثيرون في ممالك كثيرة بدلاً من أن يحكم فرد بمفرده العالم كله"(٢٤٥).

اسم الملك أشرف من اسم الإمبراطور:

الـ *songe du vergier* [حلم المرج]

في عام ١٣٨٢، اشتكى البابا أوربان الرابع للإمبراطور فينشيسلاس من أن "الأمة الفرنسية قد طمحت دائماً إلى الإمبراطورية"، ناهيك عن مكابدات البابوية على أيدي الفرنسيين. "ليس فقط البابوية، ليس فقط الإمبراطورية، ما سوف يكون الفرنسيون مستعدين لاغتصابه لو كانت إمكاناتهم على مستوى طموحاتهم، وإنما ملكية العالم كله"(٢٤٦). ويبدو أن السلطتين العالميتين قد وجدتا قدراً من التفاهم المتبادل، في ظروف انحدارهما المشترك. لكن الفكرة العالمية لم تأفل بأفولهما. وكل ما هنالك هو أنها قد انفصلت عن حَمَلَتها التقليديين.

وكان تطور النزعة العالمية الفرنسية مستنداً إلى سلطة الملك المتنامية. وقد ازدهرت في البداية في ظل فيليب الرابع ثم ازدهرت مرة أخرى في ظل حكم ملك آخر كان يملك حساً حياً بالعظمة الملكية، هو شارل الخامس (١٣٦٤-١٣٨٠). وكان شارل مشهوراً بحكمته وقد وُصِفَ حكمه بأنه ذكي ومسئول. وتمكن بلاطه من اجتذاب عدد من المثقفين البارعين(٢٤٧). إلاَّ أن من الصعب أن نجد في الأدبيات السياسية في زمن شارل الخامس أي تجديد. وقد ذهب المؤرخون إلى أن كل شيء كان قد قيل عند ختام النزاع بين البابا يوحنا الثاني والعشرين والإمبراطور لويس البافاري (**وحامي السلام** لمارسيليو مثال جيد)(٢٤٨). وفيما يتعلق بالأفكار السياسية، خاصة تلك المتعلقة بالعلاقة بين السلطتين الزمنية والروحية، كان النزاع بين فيليب الرابع وبونيفاسيوس يحتل مكانة محورية - على الأقل اعتباراً من الزمن الذي بدأ فيه الكتاب الغاليون والبروتستانت الأوائل بحثهم عن مصادر يمكنها دعم حججهم(٢٤٩).

ويتمثل كراس غالباً ما جرى إبرازه بين النتاجات الأدبية لبلاط شارل الخامس في حوار متخيل بين قس وفارس، هو الـ *Somnium viridarii* [**حلم المرج**]، الذي كتب على الأرجح في عام ١٣٧٦ أو في عام ١٣٧٧. كما انتشر في ترجمة عامية تحت عنوان *Songe du vergier* [**حلم المرج**]. ويقال إن هذا الكراس يستحق اهتمام مؤرخي الأفكار السياسية بوجه خاص(٢٥٠). والحال أن الحوار الذي يتضمنه هو "توليفة واسعة من المواد حول العلاقات بين الكنيسة والدولة وحول الحقوق الملكية عموماً". ويبدو أن الملك قد طلب إعداده لاستخدامه كملف للحجج الداعمة للسلطة الملكية، "ربما بالنظر إلى حملته على الامتيازات والسلطة الإكليريكية"(٢٥١). وقد نهل بغزارة من المساجلات الملكية الفرنسية التي ترجع إلى مفترق القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وذلك إلى درجة مسرفة بحيث أنه قد جرى وصفه بأنه توسيع **للنقاش بين قس وفارس**(٢٥٢). كما أن الكاتب المجهول قد أدخل في كراسه أجزاء من **حامي السلام**(٢٥٣). والخلاصة أن العمل "خليط فج من مقتطفات من مصادر كثيرة" و"موزاييك غريب"(٢٥٤). ومع أن هذا كله صحيح، فإنني أذهب إلى أن كاتب **حلم المرج**، لم يقم فقط بإضافة تأكيد جديد على

تيمات قديمة، وإنما قام أيضاً، ضمن إطار مناقشة تقليدي بما يكفي، بإنجاز تحول مهم في التعبير عن السلطة الملكية.

والحال أن العلاقة بين السلطتين الزمنية والروحية كانت التيمة الرئيسية **لحلم المرج**(٢٥٦). وقد حاجَّ القسُّ دون أن يحالفه التوفيق بأن السيادة الملكية على العالم في الشئون الروحية والزمنية - *La monarchie du monde en espiritualité et temporalité* تؤول إلى البـــابا(٢٥٧). لكن تذرع القس بمكانة البـابا والإدعـاء المترتب على ذلك بأن البابا له الحق في "السيطرة على العالم كله" قد دحضهما الفارس بوصفهما هراء. فمثل هذا الزعم أحمق حماقة أن ترغب فرنسا في حكم إسبانيا لأن فرنسا أكثر نبلاً وأرفع مكانة وأمثل من الـ *Royaulme d'Espaigne* [**مملكة إسبانيا**](٢٥٨). وهذه الحجة لافتة لأكثر من سبب. فهي تعيد تأكيد الرأي القائل بأن البابا لا يمكنه إدعاء الحق في السلطة في المجال الزمني بوصفه حقيقة لا تحتاج إلى برهان. فببساطة، "ليس صحيحاً" أن البابا *souverain de maistre de la loy seculiere* [**سيد السيد الذي ينفذ القانون العلماني**](٢٥٩). ثم إنه يترتب على هذه "الحقيقة" أن الكنيسة الفرنسية إنما تخضع في الشئون الزمنيـة للملك(٢٦٠). وأخيراً، يبدي الحجاج إحساساً واضحاً للغاية بالاستقلال المشروع للقوى الإقليمية ويصفها على أنها مكتفية ذاتياً من الناحيتين الأدبية والسياسية(٢٦١). فالملك مسئول عن التأكد من امتناع الناس عن اقتراف الشرور وعن حثهم على فعل الخير. وصحيح أن السلطة الملكية محدودة(٢٦٢)، لكن الملوك، في حكمهم ممالكهم، لا يعترفون بسلطة فوقهم *ne recogoissent surverain en terre* [**لا يعترفون بسيد لهم على الأرض**](٢٦٣). فهم أمراء وسادة "يتمتعون بأعلى سلطان"(٢٦٤) ويعتبرون أنفسهم أباطرة في ممالكهم(٢٦٥).

والحال أن التوصيف الحقوقي للملك كإمبراطور في مملكته لم يكن جديداً بالطبع. لكن الجدة هنا إنما تكمن في أن كاتب **حلم المرج** قد تغلب على شعور بالدونية الملكية حيال الإمبراطور، كان كامناً في صيغة الـ *rex imperator* [**الملك الإمبراطور**]. وكان على القس في هذا الحوار (ودوره هو أن يخسر حجة بعد الأخرى) أن يبرر ليس فقط البابا وإنما الإمبراطور. وقد دافع عن الموقف

الذي يذهب إلى أن الإمبراطور هو "سيد العالم" وأن "المَلَكية على العالم كله" تؤول إلى الإمبراطور، وأن جميع أمم العالم تخضع للإمبراطور(٢٦٦). وقد رد الفارس أولاً بحجة مألوفة مستمدة من كتاب يوحنا من باريس **عن السلطة الملكية والبابوية**: لا وجود هنالك لقانون إلهي أو بشري، يمكن أن تبنى عليه ملكية وسلطان الإمبراطورية (*monarchie et seigneurei de l'empire*). والحال أن سيطرة الإمبراطور على العالم كله وعلى ملوك وأمراء الأرض إنما تعد، بادئ ذي بدء، متعارضة مع "أمر الرب الذي قَسَّمَ سلطان العالم بين الملوك والدوقات وغيرهم من السادة الأرضيين"(٢٦٨). ولا يمكن استخلاص سلطان الإمبراطور لا من العهد القديم ولا من العهد الجديد. كما لا يمكن استخلاص تبرير الملكية الإمبراطورية من أي نوع آخر من القانون: أكان القانون الطبيعي أم المدني أم الكنسي أم قانون الأمم. فالإمبراطورية لا تملك أساساً قانونياً.

وبعد الجمع بين الحجج الحقوقية واللاهوتية والتاريخية، أصبح الفارسُ أكثر تحديداً. فقد قَدَّمَ الدليل على أن فرنسا لم تكن قط خاضعة للإمبراطورية، أو جزءاً منها(٢٦٩) وأن ملك فرنسا لم يعترف بأي رئيس له، لا من الناحية الفعلية ولا بشكل قانوني(٢٧٠). وما للإمبراطور من حق في فرض قوانين على فرنسا إنما يساوي ما للملك الفرنسي من حق في فرض قوانين على الإمبراطورية(٢٧١). وفي طرحه لهذه النقاط، اعتمد الفارس على ذخيرة من الأفكار التقليدية، لكنه استخدمها لتقديم وجهة نظر غير مسبوقة، كانت، "من وجهة النظر الرومانية، شبه تدنيسية"(٢٧٢). وقد ألمح القس إلى أن الفارس بتصويره للملك على أنه أمير لا يعترف بسلطة أعلى من سلطته، إنما يهدف إلى إيجاد "إمبراطور جديد"(٢٧٣)؛ فأجاب الفارس بأن ملك فرنسا يجوز له أن يسمي نفسه إمبراطوراً وأن يسمي مملكته إمبراطورية(٢٧٤). إلاّ أن من الأشرف له أن يسمي *roy de France* **[ملك فرنسا]** فقد ذهب النصير الملكي إلى أن "اسم **الملك** أقدم وأشرف: ويشهد العهدان القديم والجديد على أن اسم الإمبراطور أحدث. ثم أضاف الفارس أنه علاوة على ذلك فإن خالق العالم قد سُمِّيَ في الكتاب المقدس بملك الملوك وليس بإمبراطور الأباطرة. وكان الاستنتاج حاسماً، فقد قال الفارس "إنني أعرف" أن

ملك فرنسا "إمبراطور في مملكته وأن بوسعه أن يسمي نفسه بالإمبراطور، إلاّ أنه لا يمكنه أن يسمي نفسه باسم أشرف من اسم ملك فرنسا"(٢٧٥).

ولم يكن **حلم المرج** عموماً بهذه الكفاءة من الناحية البلاغية. فقد احتاج كاتبه إلى مائة فصل تقريباً لكي يصل إلى استنتاج أن "كل سلطة في أي شعب أو جماعة مرهونة برئيس أو أمير تلك الجماعة"(٢٧٦). ومن العناصر المهمة لهذه السلطة حق خوض الحرب والذي يؤول حصرياً إلى الأمير الذي لا يعترف برئيس له على الأرض. ولا يمكن لأي شخص آخر شرعاً أن يخوض الحرب ما لم يخوله أميره صاحب السلطان تلك المهمة(٢٧٧). فالملك هو الـ*prins en guerre* [**الأمير في الحرب**](٢٧٨). والحال أن هذا الرأي في السلطة الملكية سوف تترتب عليه نتائج مادية مهمة. فحق خوض الحرب سوف يجيز، في المقام الأول، "للملوك الذين لا يعترفون بسلطة أعلى في هذا العالم، ومن بينهم ملك فرنسا"، جباية ضرائب استثنائية إذا ما "رغب الملك في خوض (الحرب ضد الهراطقة والساراسان وغيرهم من أعداء الدين"(٢٧٩).

وقد نوقشت سلطة الملك الاستثنائية من قبل، ثم إن الأدبيات السجالية التي ترجع إلى زمن المواجهة بين فيليب الرابع وبونيفاسيوس الثامن، والتي كانت هذه القضية قد برزت فيها، لم تُنسَ في فرنسا في زمن شارل الخامس. لكن كاتب **حلم المرج** قاد المناقشة حول سلطة خوض الحرب إلى استنتاج جديد. فقد أنكر على البابا - الذي وصفه بشكل غير دقيق نوعاً ما - بالنظر إلى إقامة البابا في آفينيون، بـ"الأب الروماني المقدس"(٢٨٠) - حق خوض الحرب. فالبابا ليس من حقه "التصريح للمسيحيين بخوض الحرب ضد الساراسان أو ضد أولئك الذين يسيطرون على إرث الكنيسة ويحتلونه". كما أنه ليس من حقه منح عفو عن الذنوب "لأولئك الذين يجتازون البحر لخوض الحرب ضد الكفار أو لأولئك الذين يخرجون ضد المتمردين على الكنيسة دون تصريح من أميرهم العلماني الذي هو سيدهم صاحب السلطان"(٢٨١). وكحجة فرعية، ذَكَّرَ كاتب **حلم المرج** القارئ بالحظر القديم الذي يمنع رجال الدين من حمل السلاح. لكن حجة الكاتب الرئيسية تمثلت في أن من غير المشروع للبابا خوض الحرب لأن حق

خوض الحرب والتصريح لرعايا الأمير بخوض الحرب، إنما يؤول حصرياً إلى الحاكم العلماني. وقد شَدَّدَ الكاتب على الحق الحصري للأمير العلماني في خوض الحرب، بل واستنتج (ناسياً للحظة الحظر القانوني الكنسي المفروض على مشاركة رجال الدين في الحرب) أن بوسع الأمير العلماني التصريح للبابا نفسه بخوض حرب(٢٨٢). ومن وجهة نظر النزعة الملكية البابوية، كان هذا بالفعل قلباً للعالم رأساً على عقب. إلاّ أنه ليس جائزاً للـ *souverain* **[الملك صاحب السلطان]** نفسه خوض الحرب ضد الساراسان إذا كانوا "يرغبون في العيش في سلام"، لأنه إذا كان الرب قد سمح لهم بالعيش في سلام ,فإن المسيحيين يجب أن يسمحوا هم أيضاً لهم بما سمح لهم به الرب(٢٨٣).

أمّا إلى أي مدى كانت هذه الحجة جذرية، فهذا ما قد يكون تقديره أفضل بعد مقارنة مع عمل بونيه ذائع الصيت **شجرة المعارك**، والذي كُتب بعد عقد من ذلك. فكما فعل كاتب **حلم المرج**، استشهد بونيه بإنجيل متى ٥ ـ ٤٥ ـ حيث جاء أن الأب الذي في السماوات "يشرق شمسه على الأشرار والصالحين" ـ عند مناقشة الحجج المطروحة ضد خوض الحرب ضد غير المؤمنين(٢٨٤). لكن موقف بونيه كان أن "بالإمكان خوض الحرب ضد الساراسان" استناداً إلى أربعة أسباب. فأولاً، يتمتع الرب بالسلطة على كل من المؤمنين والكفار. ولذا فإن نائبه ورئيس كنيسته العام على الأرض، أي البابا،، يمكنه معاقبة الساراسان واليهود على آثامهم إذا ما تصرفوا بما يتعارض مع ناموس الطبيعة. وثانياً، بوسع البابا تقديم المغفرة لأولئك الذين يحاربون غير المؤمنين لأجل "استرداد أرض أورشليم المقدسة التي تم كسبها للمسيحيين عن طريق الاستيلاء المشروع بحكم آلام يسوع المسيح سيدنا". وثالثاً، بوسع البابا منح حق غزو أولئك الكفار الذين يضطهدون المسيحيين الذين يحيون تحت حكمهم. ومن المرجح أن السبب الرابع لا وجود له في القانون الكنسي: إذا ما رغب الإمبراطور أو الملوك المسيحيون في الاضطلاع بحملة فيما وراء البحر، فإن البابا لا يجب أن يمنعها، "لأنه يجب أن يدعم إخلاص الأمراء المسيحيين وأن يساعدهم بكل ما أوتي من قوة؛ ولكن فقط إذا ما رأى، استناداً إلى مشورة حسنة، أن الحرب ضرورية"(٢٨٥). ثم إن الخير المشترك

للجماعة المسيحية، في رأي بونيه، يعلو على سلطة الأمير المسيحي داخل أراضيه. وعندما ناقش بونيه، مثلاً، مسألة "ما إذا كان بوسع ملك مسيحي منح تصريح مرور آمن لملك ساراساني"، ذهب إلى أن عهداً أو اتفاقاً بذلك لا يجب، كقاعدة، احترامه، لا من جانب الأمراء المسيحيين ولا من جانب الشعب المسيحي(٢٨٦). ومن الجهة الأخرى، فإن **حلم المرج** يعتبر سلطة المملكة الإقليمية السلطة الأعلى. وأحد البراهين على أن البابا ليس *seigneur de tout le monde* [**سيد كل العالم**] هو أنه لا سلطة له على الوثنيين(٢٨٧).

ومع حرمان البابا من السلطة على الملوك المسيحيين وعلى الكفار، قد نتوقع أن الحرب الصليبية سوف يتم التخلص منها. لكن الواقع أن هذا لم يحدث. إلا أنه كان على الحرب الصليبية أن تمر بـ"تكيف هيكلي". وكما سبق لي أن بينت، فقد بدأت تنتقل من أيدي السلطتين العالميتين إلى يدي الحاكم الإقليمي. ففي **حلم المرج**، يواصل ملك فرنسا خوض الحرب ضد الهراطقة والساراسان وغيرهم من "أعـــــداء الدين"(٢٨٨)، ولكن ليس بعدُ "بأمر من القس وتحت قيادة الإمبراطور"(٢٨٩). ثم إن مسئولية الملك الأولى إنما هي تجاه سلامه هو وسلام رعاياه، "الشعب"(٢٩٠). إلاّ أنه لا يمكن نسيان أعداء الدين والكنيسة، حتى وإن كانت الحرب ضدهم لا يمكن الاضطلاع بها دون مراعاة للظروف أو خوضها بشكل عشوائي(٢٩١).

وتعتمد مناقشة الحرب في **حلم المرج** اعتماداً كبيراً على مذهب الحرب العادلة. على أنها تحيد عن هذا المذهب فيما يتعلق بمسألة مهمة. فالكاتب يذهب إلى أن سلطة خوض الحرب إنما تهبط من الرب(٢٩٢). ولأن سلطة خوض الحرب تؤول حصرياً إلى "الأمير ذي السلطان"، فإن الكاتب إنما يعني أن هذه السلطة تهبط من الرب إلى الملك مباشرة. وفي سياق الحجاج الرئيسي **لحلم المرج**، لا يعدو أن يكون ذلك غير تأكيد آخر لاستقلال الـ *souverain* [**الملك ذي السلطان**] الإقليمي عن السلطتين العالميتين، وخاصة إزالة أي وسيط بين الأمير والرب. (بل إن الكاتب قد جعل **الملك ذي السلطان** وسيطاً بين الرب والبابا)(٢٩٣). لكن جعل عمل الأمير أكثر قرباً من الرب إنما ينطوي على عواقب وخيمة. فهو

يضفي طابعاً قدسياً على عمل الأمير. وخلافاً للمذهب المسيحي التقليدي عن الحرب العادلة، والذي يعتبر فيه المرسوم من حيث هو شرط ضروري للحرب العادلة صادراً عن سلطة دنيوية شرعية(٢٩٤)، يذهب كاتب **حلم المرج** إلى أن الحرب العادلة إنما تتوقف على مشيئة الرب وأمره(٢٩٥). لكن الحرب التي يشاءها الرب حرب مقدسة. وإذا كانت الحرب العادلة كما يشاءها الرب لا يمكن أن تخاض إلاً من جانب "أمير ذي سلطان"، فإن حرب الحاكم العلماني إنما تصبح مقدسة. وهكذا فإنني أذهب إلى أن حجاج الحرب العادلة المستخدم في **حلم المرج** كان موجهاً ضد البابا وليس ضد الحرب المقدسة.

وقف سيرورة التوحيد:

نيكول أورزم

رأي نيكول أورزم في السلطة شبيه برأي **حلم المرج** بحيث إن هذا النص قد نُسِبَ إليه. لكن تأثير أورزم على كاتب **حلم المرج** هو وحده الذي يبدو مؤكداً(٢٩٦). وقد اشتهر أورزم بأنه كان "منظر السلطة الملكية" و"داعية الخصوصية الأكثر صرامة"(٢٩٧). وفي حجاجه ضد الحكم العالمي، أدخل فكرة الملكية العالمية والتي ترمز، في رأيي، إلى قطيعة حاسمة مع الإيمان بشرعية السلطتين العالميتين الميديفياليتين؛ وسوف تصبح هذه الفكرة ذات أهمية عظمى في الأدبيات السياسية لمستهل العصر الحديث.

وكان أورزم مستشاراً للملك شارل الخامس ترجم إلى الفرنسية عدداً من أعمال أرسطو كيما يتسنى للملك ولمستشاريه قراءتها(٢٩٨). ويجد حجاج أورزم ضد السيطرة العالمية تركيزاً له في حاشية مطولة لترجمته لكتاب **السياسة** لأرسطو. وقد قام أورزم في البداية بتلخيص ثم بتفنيد الحجج المؤيدة للـ*monarchie sus tous, empire universel et total* [**الملكية على الجميع، الإمبراطورية العالمية والكلية**] حجة بعد حجة. ويستند تفنيده إلى الفكرة الأرسطية عن الجماعة المثلى - *communitas perfecta* (أو، في ترجمة موبريك اللاتينية، *communitas perfecta civitas* [**الجماعة المدنية المثلى**] - بوصفها بديلاً للإمبراطورية جديراً

بالاحـتـرام(٢٩٩). وقد منح أورزم تمام السلطة للبابا. على أن هذا لم يقوض تقييم أورزم السلبي للسلطة العالمية في المجال الزمني، لأن قوانين متباينة تنطبق على حكم الجماعات المدنية (*policies humaines* [**السياسات البشرية**])(٣٠٠) من جهة، وعلى ممارسة السلطة البابوية من جهة أخرى. ففي حين أن الأب المقدس قد مُنِحَ السلطة عن طريق معجزة إلهية من خلال النعمة الخاصة للروح القدس، نجد أن الحياة السياسية إنما يحكمها "العقل العملي"، وهو العلم الذي علّمَهُ الفيلسوف [أرسطو](٣٠١). ووفقاً لهذا العلم، فإن الجماعة السياسية، لكي يتسنى حكمها بشكل فاعل وسليم، يجب لا أن تكون صغيرة جداً ولا كبيرة جداً، بل أن تكون بالحجم الذي يكفي لاكتفائها ذاتياً. والمملكة جماعة سياسية معتدلة ومتناسبة كهذه. أمّا "الملكية العالمية الزمنية"، من الجهة الأخرى، "فلا هي سليمة ولا هي ضرورية"(٣٠٢). والحال أن الإيمان بإمكانية ملكية عالمية سليمة وفاعلة إنما يعد منفصلاً انفصالاً جسيماً عن العقل العملي - *trop loing de raison pratique*. بحيث يجب اعتباره، اقتداءً بأرسطو، سفسطة سياسية، تستحق السخرية بأكثر مما تستحق مناقشة جـادة(٣٠٣). على أن هذا التعليق لم يمنع أورزم من مناقشة الملكية العالمية مناقشة جادة ومن تفنيدها. (بل إنه قد نسب الفضل إلى نفسه كأول من فعل ذلك)(٣٠٤). وقد ذهب إلى أنها غير مقبولة أساساً لأنها غير قابلة للحكم. فالعالم في كليته تحكمه المعرفة والقدرة الإلهيتان" إلاّ أنه لا وجود هناك لمعرفة ولقدرة بشريتين كافيتين لتنظيم [*ordener*] جميع البشر في العالم"(٣٠٥).

والحال أن حجة مماثلة، تحيل أيضاً إلى تعاليم أرسطو، كانت قد استخدمت من جانب جويدو فرناني، ناقد دانتي. فلأن "الملك يجب أن يتفوق ويتميز في الفضيلة على مجمل رعاياه، لابد لملك كل الجنس البشري أن يتفوق على كل الجنس البشري في الفضائل الأخلاقية وفي الحكمة". إلاّ أنه بما أن "من المستحيل العثور أبداً على إنسان كهذا بلا عيوب... فإن يسوع المسيح وحده لا سواه هو الملك الحق"(٣٠٦). وقد اعترف جويدو بأن حجاج دانتي المؤيد للحاجة إلى وجود ملكية زمنية "صحيح جزئياً". فقد وافق على أن "من المستحسن للعالم أن يكون له ملك واحد". على أن "عقل" دانتي "الأحمق" قد أظلمته "الروح الحزبية" و"عجز عن اكتشاف الملك الحق".

وبالنسبة لجويدو، كان الملك الحق هو البابا. "الرب وحده هو الذي يجب أن يحوز من حيث الأساس وهو يحوز بالفعل من حيث الأساس مرتبة وسلطة الملك". ومن خلال التفويض البطرسي، مُنِحَتْ السلطةُ الملكيةُ لنائب الرب على الأرض، ولذا فإن "ملك العالم هو الحبر الأعظم للمسيحيين"(٣٠٧).

ومع أن مقدماتهما كانت متماثلة، إلاَّ أن جويدو وأورزم وصلا إلى استنتاجات متعارضة تماماً. فقد انفصل أورزم عن منطق السلطة العالمية ذاته - والذي كان قد تقاسمه، مثلاً، دانتي وناقده جويدو على حد سواء. فبالنسبة لأورزم، لم يكن هناك "ملك حق". وصحيح أن العالم يجب حكمه، إلاَّ أنه لا يمكن حكمه عن طريق أي فرد منفرد. وقد أثبت "العقل العملي" أنه في مملكة واسعة جداً، لا يمكن لأي أمير، حتى بمساعدة مفوضيه مطلقي الصلاحيات، أن يعرف كل الحقائق وكل الأشخاص المتميزين ومن ثم فسوف يكون عاجزاً "عن الحكم جيداً على الأمور والناس كما عن توزيع الإنعامات والوظائف"(٣٠٨). وسوف يتعين عليه أن يحكم شعوباً أجنبية، لكن هذا هو في آن واحد "ضد الطبيعة، أن يحكم إنسان شعباً لا يعرف لسانه الأم"(٣٠٩) وضد الوصية الإلهية التي تقول "لا يحلُّ لك أن تجعل عليك رجلاً أجنبياً"(٣١٠). ففي وضع كهذا، سوف يكون الـ*communication civile* **[الاتصال المدني]** مستحيلاً. والنتيجة أن الجماعة السياسية سوف تتلاشى(٣١١). ولأن جماعة سياسية كبيرة جداً لا يمكن تنظيمها تنظيماً جيداً، فإن "مثل هذه الممالك الكبيرة ليست ممالك حقيقية بل هي اغتصابات عنيفة واستبدادية"(٣١٢). وقد رفض أورزم بحزم وجهة النظر التي تذهب إلى أن مثل هذه الملكيات الضخمة يمكن أن توفر منافعَ للجميع. فهي، بالأحرى، استبداديات لا يتزايد فيها ثراءً سوى الأمراء بينما يحيا رعاياهم في بؤس وفاقة(٣١٣). ثم إنه ما أن تصبح الممالك كبيرة بشكل زائد عن الحد، فإن مما لا مفر منه أن تنحدر وتفنى(٣١٤). والطبيعة نفسها، بتنوع مناخاتها، إنما تملي وجود ممالك منفصلة كثيرة (*divisio regnorum*). فالبحار والأنهار العظيمة والصحراوات تفصل الشعوب أحدها عن الآخر، والشعوب المنفصلة بهذا الشكل لها أمزجة وعادات متباينة. ويجب على القوانين البشرية أن تتلاءم مع هذه التباينات. وقد حاج كل

مـن أورزم **وحلـم المرج** ضد الصـلاحية العالمية للقانون الروماني، وأكد أورزم أن الشعوب المختلفة يجب أن تحكمها "قوانين وضعية" مختلفة(٣١٥). أمَّـا الملكيـة العالمية، المناقضة لهذا المطلب الضروري، فمن شـأنها أن تكون شيئاً بشعاً: فهي سـوف تكف عن أن تكون *cité* **[جماعة سياسية]** وسـوف تصـبح *une chose confuse* **[شيئاً مشوَّشاً]**(٣١٦). وهذا هو السـبب في أن "الرب والطبيـعـة لا يريدان ملكيـة كهذه". والحـال أن الـ *Divisio regnorum* **[انفصال الممالك]** لـيـس فقـط حقيقـة من حقائق الطبيعة، وإنما هو أيضاً مشيئة الرب: فالرب "قد نظم الأمور بحيث يكون هناك أمراء ذوو سلطان كثيرون في العالم"(٣١٧). ومن المناسب أن تكون الشعوب المختلفة محكومة بقوانين بشرية مختلفة وبحكومات مختلفة.

ولم يرفض أورزم فقط فكرة الوحدة العالمية التي كانت فكرة محورية بالنسبة للفكر السياسي في العصر الوسيط (وواصلت الحياة إلى ما بعد العصر الوسيط بكثير)؛ فهو لم يستبق أيضاً مبدأ الـ *ordinatio ad unum* **[التنظيم الواحـد]** الذي كان قد طرحه الفَيلسوف [أرسطو] الذي كان يكن له احتراماً عميقاً. ولأن هذا المبدأ الأرسطي قد لعب دوراً بارزاً إلى حد بعيد في رؤية دانتي السياسية الإمبراطورية، فقد وُصف أورزم بأنه القطب المضاد لتطلعات دانتي العالمية(٣١٨). والواقع أن رفض أورزم للملكية العالمية كان متماسكاً وجذرياً بالفعل. وفي حين أن الحكم العالمي كان تجسيداً لمثل الوحدة الأعلى، فإن نقيضه، الانفصالية، كان *bete noir* **[بعبع]** الفكر السياسي الميديفيالي. وقد أطاح أورزم بالنسق القيمي الذي تمتعت فيه فكرة الوحدة العالمية بأعظم إشادة بينما كانت الانفصالية ممنوعة من الاندراج فيه. ورداً على النقد الموجه إلى الانفصالية *que multitude de princeys ou des royalmes est une separation* **[أن كـثـرة الأمـراء أو الممالك انفصال]**، طرح الزعم الذي لم يسبق أن سمع به أحد والذي يذهب إلى أن الانفصالية حكيمة وضرورية، واستخلص الاستنتاج المنطقي من حجاجه: يجب وقف سـيـرورة التـوحـيـد، (*met[tre] arrest ou procés de la uniement*)(٣١٩).

لقد كفت السيادة العالمية عن أن تكون مشروعة وطبيعية بشكل واضح بذاته

وعن أن تكون مقبولة كمعطى من المعطيات. وصحيح بما يكفي أنها كانت قد تعرضت للمساءلة من قبل، إلاّ أن رفض الحكم الدنيوي العالمي لم يحدث قط أن كان على ذلك القدر من الوضوح الذي حدث مع أورزم. (على سبيل المثال، كانت دعوة يوحنا من باريس إلى تعددية السلطات غائمة، في إحدى المراحل على الأقل)(٣٢٠). وقد أسس أورزم رفض الحكم العالمي على مبادئ راسخة ورؤية إيجابية لبديل للإمبراطورية، واعتبر السلطة الزمنية العالمية تضخماً مسرفاً للمملكة؛ فهي تميل إلى *accrestre un royaulme excedenment* [**تضخيم المملكة تضخيماً زائداً عن الحد**]؛ وقد رفض هذا الاتجاه إلى التضخم الزائد عن الحد(٣٢١). وتقليدياً، كانت المملكة الإقليمية تعتبر مَرَضية وممرضة _انحرافاً عن معيار الوحدة وتمزيقاً للإمبراطورية. لكن أورزم قلب هذه الصورة رأساً على عقب: فأصبحت الإمبراطورية تشويهاً للملكة ومملكة مشوَّهة. وكان الدعاة الملكيون في مفترق القرنين الثالث عشر والرابع عشر قد سعوا إلى إحلال الملكية محل الإمبراطورية و/أو البابوية كحامل جديد للنزعة العالمية السياسية. لكن أورزم رفض النزعة العالمية السياسية بصفتها هذه. وطرح المملكة المحددة إقليمياً بوصفها الجماعة السياسية الكاملة الطبيعية والمثالية. بينما كان آخرون، متأثرين بإعادة اكتشاف فلسفة أرسطو السياسية، قد حاولوا بناء انتقالات من الـ *polis* [**المدينة**] إلى المملكة ثم إلى أشكال عالمية للسلطة لم يعرفها الفيلسوف الإغريقي لكنها سيطرت على العالم الميديفيالي(٣٢٢). وخلافاً لهم، وَحَّدَ أورزم الجماعة السياسية الأرسطية بفكرة المملكة، محدداً بذلك معياراً للحكم على السلطة الدنيوية.

وبالنسبة لأورزم، كانت المملكة ملكية إقليمية جيدة التنظيم ومشروعة(٣٢٣). فإذا كان على ملكية من الملكيات أن تكون حكومة لجماعة سياسية مثلى لا أن تنحط إلى استبداد أو إلى "فوضى" فإن عليها أن تكون إقليمية ـ أي محدودة الحجم. ومن هذه الرؤية أدخل أورزم مفهوم الملكية العالمية (*univesele monarchie* أو *monarchie univerele*)، قاصداً بذلك كياناً سياسياً شائهاً أو جماعة سياسية (*cité*) مشوَّهة. وللوهلة الأولى، يبدو من الغريب القول بأن

مفهوم الملكية العالمية لم يجر إدخاله إلاّ في هذه المرحلة المتأخرة من مراحل الفكر السياسي الميديفيالي. فمصطلح **الملكية العالمية** غالباً ما يجري استخدامه في تواريخ الفكر السياسي كوصف لمجموعة متنوعة من دعاوى السلطة العالمية. وهو يرتبط بعمل دانتي **الملكية**(٣٢٤). على أن فحصاً أدق **للملكية** إنما يبين أن ما كان دانتي يدعو إليه هو الإمبراطورية. وهو لم يستخدم مصطلح **الملكية العالمية** إلاّ مرة واحدة، في عبارة وصفية، تفسيرية: "الملكية العالمية غير المجزأة (هي) جوهر الإمبراطورية"(٣٢٥). لكنه أكد في مكان آخر أن مفهوم الإمبراطورية لا يحتاج إلى تفسيرات وصفية(٣٢٦).

أمّا الملكية العالمية، في تعليق أورزم على كتاب **السياسة** لأرسطو، فلم تكن متطابقة مع الإمبراطورية. وقد جرد أورزم الإمبراطورية من سحرها باختزال المفهوم إلى معناه الاشتقاقي: إذ أصبحت الـ *imperium*مصطلحاً لا يشير إلاّ إلى ممارسة السلطة، سمة تميز أي شكل من أشكال سلطة أو نفوذ الأمير(٣٢٧). وبرفضه السلطة الزمنية العالمية بصفتها هذه، تحرر أورزم من عادة معاصريه المتمثلة في استخدام سلطة عالمية ضد الأخرى(٣٢٨). لكن ما يميز أورزم بالفعل هو أنه نظر إلى الملكية العالمية ليس كشكل للحكم بل كقوة إقليمية، وإن كانت قوة إقليمية ضلت سبيلها. ومن الجهة الأخرى، لأن الإمبراطورية بحكم التعريف لا حدود لها، فإنها لا يمكنها أن تكون قوة إقليمية. فهي تعني بدلاً من ذلك مَلَكية العالم، *monarchie mundi*(٣٢٩). وبالنسبة لأورزم، تتميز الملكية العالمية بالتضخم المسرف للسلطة وللأراضي الملكية على نحو يتجاوز ما يناسبها. ومع أورزم، توقف إضفاء الطابع العالمي على السلطة عن أن يكون مشروعاً. فالملكية العالمية، إن لم تكن اغتصاباً سافراً، لابد لها من أن تؤول إلى اغتصاب. وهذا اتجاه لابد من وقفه.

والحال أن الملكية العالمية مفهوم حديث مبكر(٣٣٠). وهو "ايديولوجية جديدة" انبثقت بشكل نهائي في القرن السادس عشر على أطلال الـ*respublica christiana* [**الجمهورية المسيحية**](٣٣١). وقد عنت دعاوى سلطة وسيطرة تمتدان إلى ماوراء مجال السلطة ـ المشروع ـ للحاكم(٣٣٢). وأنا أعتبر صياغة

أورزم لمفهوم الملكية العالمية قبل قرنين من ذلك تحولاً حاسماً نحو فهم حديث مبكر كهذا. فالزمن الذي سوف يجري فيه تصوير البابابوية على أنها "ليست سوى **شبح الإمبراطورية الرومانية الميتة**، الجالس متوجاً على قبرها"(٣٣٣). أو الزمن الذي سوف يجري فيه تصوير القوى الأوروبية على أنها كلاب صيد تطارد "السلطة المتضخمة"(٣٣٤)، كان ما يزال بعيداً. وسوف يحدث إحياء للايديولوجية العالمية في القرن الخامس عشر(٣٣٥). على أن رفض أورزم لسيرورة التوحيد وتأكيده للانفصال قد رمزا إلى بداية نهاية عصر.

الروح الصليبية: "مشيئة الرب" ما تزال

خلال الفترة الممتدة من أواسط إلى أواخر القرن الرابع عشر، كانت الملكية البابوية والإمبراطورية عرضة للتحدي وكانت الجماعة المسيحية آخذة في التفكك والانهيار، لكن الحركة الصليبية لم تتقاسم مصير العالم الذي كانت قد ساعدت على خلقه والذي كانت تعبيراً عنه. ومع أن الحركة الصليبية قد ظلت ذات راهنية وشعبية، إلاّ أن طابعها قد تغير تغيراً طفيفاً. وكانت ثلاثة عوامل مهمة في تحديد طابع الحركة الصليبية في تلك الفترة. وأحد هذه العوامل هو الطاعون. والحال أن التفكك الاقتصادي والاجتماعي الواسع الذي نجم عنه في الجماعة المسيحية اللاتينية معروف جيداً. أمّا القوة التدميرية للـ*bella intestina* [**الحروب الداخلية**] (الحروب فيما بين المسيحيين، خاصة حرب الأعوام المائة) وعنف الـ*routiers*، أو "السرايا الحرة" (الجنود المرتزقة العاطلين الذين كانوا يلاحقون السكان المدنيين بالإيذاء)، فقد ترتبت عليهما آثار حادة وذلك بالنظر إلى الآثار التدميرية للطاعون الأسود(٣٣٦). وقد أصبح الإحساس بفظائع الحرب أكثر حدة والموقف من الحرب أكثر انتقاداً(٣٣٧). والحال أن جون جوير في إنجلترا قد أعرب عن الأسف حيال الـ"*dedly werre*" [الحرب القاتلة] التي كان يجري تدمير الجماعة المسيحية من خلالها. وفي رغبته في إنهاء الحرب بين الأمم المسيحية، قام أحياناً بـ"إحياء حجج البابا أوربان الثاني التي تذهب إلى أن الحرب الصليبية ضد الكفار تتيح مخرجاً مشرّفاً للروح

العدوانية لدى الفئة الاجتماعية الثانية"(٣٣٨). لكن النتيجة التراكمية لهذه "الطواعين" المختلفة قد شلت الجهود الصليبية العملية.

ويتمثل عامل ثان في ضعف البابوية والتعزز المتزايد المتصل به للقوى الإقليمية مما أدى إلى مشكلات بشأن "القيادة السياسية" للحركة الصليبية(٣٣٩). لكن البابوية، بالرغم من ضعفها المتزايد، قد واصلت لعب دور محوري في الحركة الصليبية(٣٤٠).

ويتمثل عامل ثالث في قوة الأتراك العثمانيين الصاعدة، والتي انبثقت بسببها وزادت أهمية الحركة الصليبية المناوئة للأتراك. ففي النصف الثاني من القرن الرابع عشر، أصبح "التركي" العدو الأخطر للمسيحية وللجماعة المسيحية(٣٤١). وحتى مع أن صورة "الساراسان" قد أخذت تبهت، إلاً أنها لم تكن قد اختفت بعد. وعندما توجه البابا أوربان الخامس في عام ١٣٦٣ بالنداء إلى سرايا المرتزقة في الجنوب، آملاً في تجنيدها للحرب الصليبية، ظهرت في ندائه صورتا العدو القديمة والجديدة معاً. فقد جرى تذكير **السرايا الحرة** بأن "كلاً من الساراسان الأشرار وأولئك الوثنيين المتوحشين المسمين عموماً بالأتراك... قد غزوا أراضي المؤمنين بقوة وبجسارة عظميين بحيث إنه لا يمكن لأحد، أو أن قليلين فقط هم الذين أمكن لهم مقاومتهم"(٣٤٢).

وفي حين أن مشروعات صليبية محددة كتبت عند مفترق القرنين الثالث عشر والرابع عشر ربما تكون قد تعرضت بالفعل للإهمال بحلول أربعينيات القرن الرابع عشر وما بعدها(٣٤٣)، إلاً أن الفكرة الصليبية نفسها قد واصلت الحياة. والحال أن الكاتبين الذين سوف أنظر في عملهما في ما بقى من هذا الفصل، وهما فيليب دو ميزيير وكاترينا من سيينا، قد واجها كلاهما المشكلات المحددة لزمانهما. وفي الوقت نفسه، يبدو أنهما قد استلهما وقاما بإحياء بعض السمات المميزة للفكرة الصليبية "الأولى"، "الأصلية". وتوضح كتاباتهما أن الفكرة الصليبية، بعيداً عن أن تكون قد أخذت في التحول إلى فكرة بالية، قد جرى بالفعل رد الشباب إليها في هذه الفترة.

سبرطة المسيحية: فيليب دو ميزيير

كان فيليب دو ميزيير داعية صليبياً بارزاً في أواخر القرن الرابع عشر. فهذا "الرجل غير العادي غريب الأطوار ومسرف الإسهاب في الكتابة" قد "عين نفسه بشيراً لمجمل الجماعة المسيحية بالقضية الصليبية" - أي كان، باختصار، "متهوساً صليبياً"(٣٤٤). ومنذ شبابه، عندما تغذى على كتب الأخبار المتصلة بالأرض المقدسة(٣٤٥)، إلى موته، لم يكن لدو ميزيير غير هدف واحد وحيد في حياته: "استئناف الحملات الصليبية واسترداد مملكة أورشليم"(٣٤٦). وكان رجل عمل وفعل. وعلى مدار نحو أربعين عاماً من عمره، عمل على تكوين جمعيته العسكرية الخاصة، الـ *Militia Passionis Jhesu Christi* [**فرسان آلام يسوع المسيح**](٣٤٧). وقد جاب مختلف أرجاء عالم الجماعة المسيحية اللاتينية بوصفه مستشاراً لبطرس الأول، ملك قبرص، في مهام ديبلوماسية وسلمية وكان روحاً محركة وراء، ومشاركاً بارزاً في، الحملة الصليبية التي نهبت الإسكندرية ودمرتها في عام ١٣٦٥(٣٤٨). وهو لم يتوقف عن وصف هذا النهب بالـ*prise glorieuse* [**الاستيلاء المجيد**](٣٤٩)، حتى مع أن مشاعره لم يشاركه الجميع فيها. فلأن الغنيمة الثرية قد أدت إلى تبريد الحمية الصليبية، فإن الحملة قد أدت في الواقع إلى قدر من الاستياء والغضب بين صفوف المسيحيين اللاتين الموجودين في بلدانهم(٣٥٠). وبعد اغتيال بطرس الأول، أصبح دو ميزيير مستشاراً لشارل الخامس، ملك فرنسا، ومربياً لشارل السادس الحدث. وقد حلم الملك والمستشار معاً بتحرير أورشليم(٣٥١)، ومن الوارد أن دو ميزيير هو الذي رتب تمثيلية درامية لسقوط أورشليم خلال الحملة الصليبية الأولى في بلاط شارل الخامس في عام ١٣٧٨ احتفالاً بزيارة الإمبراطور شارل الرابع(٣٥٢). وعندما مات الملك شارل الخامس، اعتكف دو ميزيير في دير السيليستين في باريس، حيث استهوته تسمية نفسه بـ"الحاج العجوز" أو بـ"المتوحد العجوز" - حتى في الوقت الذي كان ينمي فيه علاقاته بعالم السلطة. كما توسع في الكتابة، بل وكرس ما بقي من حياته للحرب الصليبية.

وكان دو ميزيير في شبابه متعاوناً وثيقاً مع بيير توماس، المندوب الباباوي في شرق البحر المتوسط. وكان بيير "واحداً من أبرز الكنسيين والصليبيين المخلصين

في القرن الرابع عشر" و"تجسيداً للحركة الصليبية"(٣٥٣). وكان دو ميزيير صديقه ورفيقه الوفي. وقد استند حبه لتوماس إلى عدائهما المشترك لأعداء الصليب. وفي سيرة توماس التي كتبها فيليب، وصف الأخير المندوب البابوي بأنه رجل أفنى نفسه تقريباً بما بذل من جهود مضنية: "فعن طريق مثل هذه الجهود، أي عن طريق الدعوة والتعليم والقتال وتنصير الكفار وإعادة المنشقين إلى حظيرة الكنيسة وتوسيع كنيسة الرب، كان السيد المندوب البابوي لا يكل في خدمته، فهو تارة في سميرنا [أزمير] وتارة في رودس والقسطنطينية وقبرص وجزيرة كريت وتركيا، وتارة ثالثة مع سفن كثيرة وتارة رابعة مع سفن قليلة، وأحياناً مع سفينة واحدة. ولم يركن إلى الراحة، إذ كان يركب البحر ويخوض الحرب، في الظروف المناسبة وغير المناسبة، في الشتاء كما في الصيف، وسط مخاطر البحر"(٣٥٤). والحال أن هذين الرجلين، "بما لهما من شخصية وتأثير طاغيين، قد أسهما في التشجيع على الحملات الصليبية إسهاماً يفوق على الأرجح إسهام أي أحد آخر من معاصريهما"(٣٥٥).

وكان دو ميزيير في مركز السياسة في عصره، وقد عبرت أفكاره الصليبية بأمانة عن شواغل زمنه. ويمكن رصدها على أفضل نحو ممكن في رسالته *Le songe du vieil pelerin* [**حلم الحاج العجوز**] (١٣٨٨)(٣٥٦)، والـ*Epistre du Roi Richart* [**رسالة إلى الملك ريتشارد الثاني**]، وهي رسالة طلب شارل السادس كتابتها وجرى توجيهها إلى الملك الإنجليزي في عام ١٣٩٥) والـ*Epistre lamentable* [**الرسالة الحزينة**]، التي كتبت بعد الهزيمة الساحقة للجيش المسيحي على أيدي الأتراك في نيكوبوليس في عام ١٣٩٦(٣٥٧). وكان من أبرز شواغل دو ميزيير العنف فيما بين المسيحيين و، رداً على ذلك العنف، الجهود المبذولة لإقرار السلم بين صفوف الجماعة المسيحية. فدون السلم، سوف يكون من المستحيل الاضطلاع بحملة صليبية جديدة. وكان دو ميزيير فاعلاً في التفاوض على تسوية سلمية بين البابوية وبرنابو فسكونتي، أمير ميلانو(٣٥٨)، لكن النزاع الذي هيمن على تفكيره هو الحرب بين إنجلترا وفرنسا. كما ضغط على فكره الانشقاق الكنسي والذي كان يرغب في معالجته. وبالمقارنة مع الحرب

الأنجلو - فرنسية والانشقاق العظيم، بدت **السرايا الحرة** مشكلة طفيفة - وإن كانت مشكلة خطيرة بما يكفي لأن تؤرق الكورية الباباوية والأمراء على حد سواء(٣٥٩). وعندما أعلن البابا أوربان الخامس الحرب الصليبية في عام ١٣٦٣، خاطب **السرايا الحرة** بوصفها مؤلَّفة من الرجال الأمس حاجة إلى الغفران والذين يجب أن يستجيبوا فوراً إلى ندائه الداعي إلى حمل السلاح "في روح تتميز بالإخلاص وبالاتحاد". وبما أنهم مهرة في استخدام السلاح، فإنه يجب عليهم نشدان المغفرة عن الجرائم التي ارتكبوها ضد الرب ورجال الكنيسة والأبرياء بخدمة مقبولة للرب. وبوسعهم الاستحواذ على الأرض المقدسة ومن ثم "فقد يمكنهم في هذه الحياة الدنيا الاستيلاء على ثروة أعداء الجماعة المسيحية والفوز أيضاً، عبر تهذيب أخلاقهم، بالثروة الأبدية في الحياة الآخرة"(٣٦٠). والحال أن دو ميزيير، الذي كان يرى في الحرب الصليبية مخرجاً لعنف **السرايا الحرة**، كان مؤيداً لهذه السياسة الباباوية، وكانت **السرايا الحرة** معه في نهب الإسكندرية(٣٦١).

والواقع أن فكرة دو ميزيير الكبرى عن السلم والوحدة داخل الجماعة المسيحية بالتزاوج مع الحرب الصليبية لأجل استرداد الأرض المقدسة قد جرى صوغها بوضوح لأول مرة في **حلم الحاج العجوز**. فالـ"حاج العجوز" يخاطب الملك الشاب شارل السادس ويفضي إليه بأن والده الملك، شارل الخامس، كان قد أعد خطة لإعادة توحيد ولإصلاح الجماعة المسيحية. وهكذا فإن شبح الأب ودو ميزيير نفسه إنما يتوقعان الآن من شارل السادس تحقيق أحلامهما. والقَدَرُ قد اختاره لتحقيق هذا المثل الأعلى: تحرير الأرض المقدسة. و*la royne Verite*، الملكة حقيقة، هي التي تشرح للأمير الشاب: "لأنك قد نلت من يسوع الجميل، أبي، نعمة أوفر من تلك التي نالها الملوك المسيحيون الآخرون، فإن عليك أن تبذل جهداً أكبر وأن تكون أول من يبدأ ما هو مشيئة الرب؛ أي تحقيق السلم والوحدة فيما بين المسيحيين. و، بالطبع، فإن الملوك الآخرين لن يرفضوا هذا الطلب المقدس الذي سوف تقدمه إليهم، أي تحقيق المعروف والمودّة والسلم والطمأنينة"(٣٦٢). وهذه الخطة الرامية إلى تحقيق السلم والوحدة تشتمل على عقد مجلس عام (*grant*

(conseil et parlement generale) يجتمع فيه رسل جميع الممالك والممتلكات الأخرى للمسيحيين الكاثوليك لإنجاز شيئين: أولاً، التوصل إلى اتفاق بشأن إصلاح الجماعة المسيحية وتحقيق المعروف والوحدة بين الممالك والإمارات والكومينات؛ وثانياً، رأب صدع الكنيسة بانتخاب بابا واحد(٣٦٣). وبعد إنجاز ذلك، سوف يبدأ عصر ذهبي. وسوف يعمل جميع الأمراء الكاثوليك على نشر الدين المسيحي وتحقيق الخير المشترك للجماعة المسيحية. وسوف يقودون المنشقين والكفار والتتر والترك واليهود(٣٦٤)، والسارسان إلى الدين الحق عن طريق الدعوة والقدوة الحسنة والتوبيخ أو - مع العنيدين والعصاة - "السيف المقدس". وبهذا الشكل فإن مدينة أورشليم المقدسة والأرض المقدسة سوف يجري تحريرهما وسوف يخضع العالم كله في طاعة مقدسة للصليب الحق(٣٦٥).

وإلى جانب هذه الخطة العامة، صاغ دو ميزيير مشروعاً ملموساً أكثر وأوفر إمكانية للتطبيق السياسي، عرضه في **الحلم**(٣٦٦) وصاغه تفصيلياً في **الرسالة إلى الملك ريتشارد**. فقد علَّقَ آماله على شارل السادس وريتشارد الثاني، الملكين اللذين ارتقيا حديثاً عرشي فرنسا وإنجلترا، ودعاهما إلى عقد الصلح بين بلديهما. ولم يكن المشروع مجرد أمنيات، وكان توقيته مناسباً. فمنذ عام ١٣٨٤، عندما عقدت هدنة، كان مزاج تصالحي قد بدأ يسود في البلاطين الفرنسي والإنجليزي. وكان الصلح قد أصبح "مسألة مهمة جداً بالنسبة لحكومتي كل من المملكتين"(٣٦٧)، وقد أحاط ريتشارد الثاني نفسه بمستشارين يسعون إلى تسوية مع فرنسا بدلاً من تصعيد الأعمال العدائية(٣٦٨). إلاَّ أنه بصرف النظر عن الظروف المناسبة، كان فيليب أيضاً معارضاً بقوة من حيث المبدأ للحرب فيما بين المسيحيين. والنبرات الاستهلالية **للرسالة إلى الملك ريتشارد**، وأوصافه لفظائع ولشرور الحرب (والتي تُذَكِّرُ بالبلاغة السلامية اللاحقة، الإيرازموسية)، إنما تعد تعبيراً نموذجياً عن الوعي الجديد والحساسية الجديدة حيال فظائع الحرب(٣٦٩). على أن هذه الحساسية الجديدة قد استمر دعمها بأسس تحتية مذهبية وسياسية.

وقد اشتكى فيليب من العداوات فيما بين الأمراء المسيحيين وشَجَبَها لأن

الرب، كما قال، يمقت سفك "دم المسيحيين المعمَّدين"(٣٧٠). والحال أن سفك "دم المسيحيين البشري" لابد من مقته(٣٧١) بوصفه عملاً وحشياً جسيماً ولا يغتفر. فبـ"سفك دم أخوتنا، الإنجليز والفرنسيين على حد سواء، نقتل مرة أخرى يسوع المسيح الجميل"(٣٧٢). ولذا فإن الحرب فيما بين المسيحيين عدوان على الرب، بل إنها "حرب عليه"(٣٧٣). وما عناه دو ميزيير هو أن من المستحيل نشوب حرب عادلة بين المسيحيين(٣٧٤)، وقد صلّى للسيد الرب داعياً إيّاه إلى "تبديد شمل وتدمير كل أولئك الذين يسعون إلى الحرب ضد إخوتهم المسيحيين". لأن "من يسعون إلى منع هبوط سلم السماء على ملوكنا" أعداء للرب. ولا يجب إبداء الرحمة نحوهم: "فلينسحقوا وليفروا من أمام وجه الرب"(٣٧٥).

كما احتج دو ميزيير على الحرب فيما بين المسيحيين لأنها أدت إلى ضياع الأرض المقدسة. وقد اعترف بأن ملك أورشليم كان قد حكم "حكماً يتميز بانعدام العدالة وبإهمال الانضباط الفرساني"، وهكذا ضاعت مملكته. لكن هذا لا يعذر الغربيين: فقد "كان هذا العيب واضحاً للإمبراطور ولبابا روما ولجميع ملوك العالم المسيحي، الذين يُعدّون، باسم دين يسوع المسيح، مسئولين عن علاج هذه العيوب، في ما هو الشاغل المشترك لجميع المسيحيين". وبسبب إهمالهم، فإنهم "شركاء في المسئولية عن ضياع الأرض المقدسة". والأسوأ من ذلك أنهم "قد تخلفوا لزمن طويل عن استرداد الأرض المقدسة" لأنهم "انشغلوا بسفك دم أحدهم الآخر"(٣٧٦). وعلى رأس هذه المتاعب كان الانشقاق في الكنيسة المقدسة جرحاً مفتوحاً في الجماعة المسيحية(٣٧٧). وأخذاً بعين الاعتبار هذا كله، فقد كانت صيغة فيليب السلمية جلية وبسيطة وواضحة: السلم داخل الجماعة المسيحية، اتحاد الكنيسة، الحرب الصليبية، *Le saint passage d'oultremer* **[العبور المقدس إلى ما وراء البحر]**(٣٧٨).

ومهووساً بـ"العبور المقدس" ومدركاً لواقع أن الجغرافيا السياسية للغرب اللاتيني كانت آخذة في التشكل على نحو متزايد من جانب القوى الإقليمية الصاعدة(٣٧٩)، عَهِدَ دو ميزيير بمشروعه إلى اثنتين من هذه القوى. وقد حداه الأمل في تحقيق أهدافه بالإنعام على إنجلترا بمشاركة فرنسا في لقب الأمة

المسيحية المختارة(٣٨٠)، وناشد الملكين الأعظم للجماعة المسيحية إنهاء حربهما التي طال أمدها وعقد الصلح بين بلديهما. لكن هدفه كان أكثر طموحاً بكثير. فهو ليس أقل من "الاتحاد الدائم (*confederacion*) والتحالف، في ظل الرب، والسلام الحقيقي والحب الأخوي المناسب بين ابني القديس لويس، ملك فرنسا، أي بين شارل وريتشارد، ملكي فرنسا وإنجلترا أهل الجدارة، بنعمة الرب، وبين جميع رعاياهما و، من ثم، سلام ووحدة الكنيسة وداخل الجماعة المسيحية بأسرها"(٣٨١).

وبحسب تصور دو ميزيير للأمور، فإن شارل السادس وريتشارد الثاني، مع تحقق الصلح بينهما واتحادهما في الحب الأخوي، سوف يشعلان النور، و، بهدى "نورهما، فإن جميع الشعوب المسيحية الكاثوليكية [*toutes les generacions des crestiens catholques*] التي كانت إلى الآن تتخبط في الديجور، بسبب الحرب والفرقة، سوف ترى السراط المستقيم المؤدي إلى أورشليم"(٣٨٢). والحال أن رسالة معاصرة إلى ملكي فرنسا وإنجلترا، وجّهها ديشان قد طرحت الفكرة نفسها: إن الملكين يجب أن يختارا مجد الرب وأن يكفا عن محاربة أحدهما الآخر، وأن يوجها حربهما من الآن فصاعداً ضد الساراسان كيما يتسنى لرعاياهما العيش في سلام(٣٨٣). لكن أفكاراً مماثلة كانت ايضاً موضوع مفاوضات دبلوماسية. فالبابا جريجوريوس الحادي عشر، كان قد ارتأى بالفعل، عقب محادثات السلم بين فرنسا وإنجلترا في عام ١٣٧٥، "خطة كبرى لصلح أنجلو - فرنسي يتم تكريسه رمزياً بتعاون بين القوتين في حملة صليبية"(٣٨٤). وفي مايو/ آيار ١٣٩٥، الشهر الأرجح لتحرير **رسالة** دو ميزيير **إلى الملك ريتشارد**(٣٨٥)، كان شارل السادس قد أرسل رسالة إلى ريتشارد الثاني يعبر فيها عن أفكار جد مماثلة. فقد كتب شارل أنه إذا ما توصل الملكان إلى الصلح، فإن "أمنا، الكنيسة المقدسة، التي سحقها الانشقاق اللعين وقَسَّمَهَا كل هذا الوقت الطويل، سوف يتم إحياؤها في كامل مجدها". ثم استطرد: "عندئذ، أيها الأخ الجميل، سوف تتاح فرصة مناسبة، لأن نقوم، أنت وأنا، سعياً إلى التكفير عن آثام اسلافنا، بحملة صليبية لنجدة إخوتنا المسيحيين ولتحرير الأرض المقدسة...

وبذا يمكننا من خلال قوة الصليب نشر الدين المسيحي المقدس عبر كل أرجاء الشرق، مبرزين بسالة وفروسية إنجلترا وفرنسا وإخوتنا المسيحيين الآخرين"(٣٨٦).

وربما يكون دو ميزيير قد ساعد في تحرير هذه الرسالة. إلاَّ أنه أياً كان الأمر، فإن هذه الرسالة إنما تبين أن الرجل لم يكن يكتب في فراغ، كفرد معزول ينسج أفكاراً غريبة. ذلك أن كثيرين من معاصريه المحبين للسلم كانوا يريدون إشعال النور الصليبي. والحال أن فيليب، مثلاً، قد صور أولئك السائرين في دائرة ذلك النور على أنهم يسعون "إلى هدف السلم في خدمة الرب". وقد لعن أولئك الذين قد يعملون على تبديد أشعة ذلك النور وعلى عرقلة الحملة الصليبية: "كان من الأفضل لهم ألاَّ يولدوا أصلاً"(٣٨٧). وقد ذَكَّرَ شارل وريتشارد بأن يسوع كان قد جعلهما قائدين لـ"شعبه إسرائيل، أي للجماعة المسيحية الغربية" لكي يأخذا بيدها إلى أرض الميعاد(٣٨٨). فـ"المتوحد العجوز" قد رأى رؤيا مجيدة: إن هيكل الرب في أورشليم، والذي "يوسخه" الآن "كل يوم أتباعُ محمد، الكَذَبةُ، المدانون في نظر الرب"(٣٨٩)، "سوف يتلألأ مرة أخرى بالنور، وسوف يتم رد قبر يسوع المقدس وجبل الجمجمة إلى مجد الدين الكاثوليكي"(٣٩٠).

وبالنسبة لفيليب دو ميزيير، كانت أورشليم "عاصمة جميع المسيحيين" و"حجر أساس الدين الكاثوليكي". وكانت الأرض المقدسة "أرضاً عامة للجماعة المسيحية" (*terre publique de la crestiente*) تنتمي بحكم الدين وسمو المقام "ليس فقط إلى الشعوب المسيحية وإنما أيضاً إلى جميع ملوك وأمراء الجماعة المسيحية"(٣٩١). ولذا فإن فتح تركيا ومصر وسوريا سوف يكون عملاً يتم لأجل الـــ *respublica* [الجمهورية] المسيحية، لأجل *La chose publique de la crestiente* [**الشأن العام للجماعة المسيحية**](٣٩٢). أمَّا واقع أن بلدان شرق البحر المتوسط "تفيض بكل أشكال الثروات والمسرات" في حين أن الممالك الغربية "باردة ومتجمدة"(٣٩٣)، فيبدو أنه كان شيئاً ثانوياً. ذلك أن ما كان مهماً بالفعل لدو ميزيير هو أن "مجد السيدة المبجلة الديانة المقدسة يجب من الآن فصاعداً تأمينه تأميناً أفضل مما كانت عليه الحال في أزمنتنا المحزنة"(٣٩٤).

والحال أن دو ميزيير قد دعا إلى الحملة الصليبية ونظمها بوصفه جمهورياً كاثوليكياً. وقد تشكلت نزعته الجمهورية الصارمة في جمعية **فرسان آلام يسوع المسيح**، جمعيته العسكرية التي لم تقو بما يكفي لإنجاز المهمة التاريخية التي كانت قد شُكِّلت لأجل تحقيقها، وإن كانت لافتة كفكرة شبه مُجَسَّدَة. وكان على الجمعية أن تكون الـ *summa perfectio* [**الخلاصة المثلى**]، نموذج وفاعل الإصلاح الروحي والأخلاقي في آنٍ واحد[٣٩٥]. وبعد هزيمة الصليبيين في نيكوبوليس خاصة، صب دو ميزيير جام نقده على الفرسان المسيحيين الذين عرقلوا جهودهم هم بجشعهم وبالزهو الباطل وبانعدام الكفاءة وبانعدام الانضباط والنظام و، من ثم، كانوا فريسة سهلة للجيش العثماني. وكانت الهزيمة في نيكوبوليس عقاباً إلهياً لفرسان مسيحيين عديمي الجدارة[٣٩٦]. وقد كتب فيليب أن "الترك وأعداء الدين" لن يتم إلحاق الهزيمة بهم أبداً على أيدي حشد مسلح غير منضبط. إذ لا يملك فرصة التغلب على الترك سوى سلاح فرسان مسيحي جيد التنظيم وصارم الانضباط ومخلص بلا تحفظ للحرب المقدسة محبةً للرب ومستعد للموت في سبيل القضية المقدسة بلا تردد[٣٩٧]. وكانت جمعية **فرسان آلام يسوع المسيح** التي أنشأها دو ميزيير نموذجاً لهذا النمط الجديد للجيش المسيحي. وقد تمثلت رسالتها في استئناف الحرب المقدسة. والواقع أن فيليب صانع السلم قد ترك هنا لنفسه المحاربة فرصة التحليق. فقد حث المسيحيين بحماسة جياشة على خوض الحرب ضد الكفار. وزعم أن تدمير أعداء الصليب[٣٩٨] هو من تعاليم القديس بطرس الرسول: "يجب بذل كل جهد واستخدام العنف كما تدعو إلى ذلك تعاليم القديس بطرس الرسول"[٣٩٩]. ولا شك في أن حرباً كهذه سوف تكون "حرب الرب" تخاض بمساعدة الرب: فالرب نفسه سوف يهاجم الساراسان[٤٠٠]. وكاستراتيجي عسكري، اقترح دو ميزيير قتل السلطان "بازيت" (بيازيد الأول)، لأنه لأجل قتل الحية لابد من سحق رأسها[٤٠١]. لكن دو ميزيير كان نبياً للحرب المقدسة لا استراتيجياً عسكرياً. فقد أعلن فيليب أن خوض *bonne et forte guerre* [**حرب ظافرة وقوية**] ضد الترك "أعداء الدين الضواري والشائنين" لتتصير أو لتبديد شمل وتدمير "شيعة

محمد الكاذبة" و"كل وثنية" هو مشيئة الرب: الـ*Chose Dieu nous veuille ottroier* [**الشيء الذي يريد الرب منّا أن نهبه أنفسنا**](٤٠٢).

وهكذا، فبعد ثلاثمائة عام من مجمع كليرمون كان ما يزال بالإمكان سماع صيحة *Deus le volt!* [**إنها مشيئة الرب!**]، لا يرددها بعدُ سارق أو مشعل حرائق أو قاتل لبني الإنسان(٤٠٣)، وإنما رجل كان زميلاً لشخصيات بارزة، كبيير ديلي، مثلاً(٤٠٤). وكانت تلك صيحة استنفار إلى الحرب المقدسة(٤٠٥). ولم يكن هدف جميعة **فرسان آلام يسوع المسيح** هو مجرد الانخراط في *La bataille de Dieu* [**معركة الرب**] التي سوف تفتح أبواب مملكة السماء(٤٠٦)؛ فهؤلاء "المقاتلون البواسل والنخبة التي اختارها الرب" قد بدوا أشبه ما يكونون بكنيسة، "شيعة مقدسة" ليست أقل قداسة من "شعب إسرائيل الجديد" الذي اصطفاه الرب(٤٠٧). وكانوا أكثر من مجرد جيش نموذجي جديد: لقد كانوا المستوطنين النموذجيين. إذ كان يتعين على هؤلاء الفرسان استيطان الأرض المقدسة وإقامة مدينة الرب في الأراضي المفتوحة، لأن "الوقت قد حان لبناء مدينة الرب، كما رأى القديس أوغسطين"(٤٠٨). وكان على جمعيتهم العسكرية أن تكون المستوطنة النموذجية أيضاً. بل إن جمعية **فرسان آلام يسوع المسيح** كانت هي نفسها *La cité de Dieu* [**مدينة الرب**](٤٠٩). والحال أن فلسطين المحتلة كان يتعين حكمها بالقوة العسكرية. وكان يتعين على النظام الجديد في الأرض المقدسة أن يكون *monarchie militaire* [**مَلَكية عسكرية**](٤١٠) أو ـ كما وصفه كاتب سيرة دو ميزيير بنظر ثاقب ـ سبرطة مسيحية(٤١١).

دم المسيح: القديسة كاترينا من سيينا

كانت كاترينا من سيينا متصوفة وقديسة، وكانت راهبة دومينيكية من الدرجة الثالثة عاشت حياة عميقة التدين وتوقفت عن تناول الطعام وماتت وهي ما تزال امرأة شابة. والحال أن تدينها الحار هو الذي قادها إلى المشاركة في الحياة العامة (*vivere civile*). وكانت تؤمن بأن لها رسالة، وفي سبعينيات القرن الرابع عشر، خاضت حملة نشطة من أجل عودة البابا إلى روما؛ ومن أجل الـ*dolce*

pace **[السلام الجميل]**، أي السلام فيما بين المسيحيين؛ ومن أجل الحملة الصليبية، الـ *santo passagio* **[العبور المقدس إلى ما وراء البحر]**(٤١٢). وقد ترحلت وأرسلت رسائل إلى كل من كانت تعتقد أنه قد يكون عوناً على تحقيق تلك الأهداف. وكانت أهدافها الثلاثة متداخلة تداخلاً وثيقاً. إذ كان من المتوقع أن تؤدي عودة البابا من "أسره المصري" في آفينيون" إلى "أرض" روما "الموعودة" إلى زحف الكنيسة التي جرى إصلاحها روحياً زحفاً ظافراً إلى أورشليم(٤١٣). والواقع أن الارتباط السببي بين "السلام الجميل" والحملة الصليبية قد جرى التعبير عنه، ضمن آخرين، من جانب البابا جريجوريوس الحادي عشر نفسه: "الحملة الصليبية تقود بشكل خاص إلى السلام والسلام يقود بشكل خاص إلى الحملة الصليبية"(٤١٤). وفي هذا، فإن البابا - الذي كان في رأي كاترينا نقطة الارتكاز الأرخميدسية للاضطلاع بالحملة الصليبية - كان مواصلاً لـ"التراث القديم للغاية في النظر إلى السلم داخل الجماعة المسيحية"(٤١٥). ويمكن قول الشيء نفسه عن كاترينا من سيينا. وما أهدته لمعاصريها لم يكن فقط "ضرباً صوفياً من اللاهوت التقليدي"(٤١٦)، وإنما كان أيضاً ضرباً صوفياً من الفكرة الصليبية التقليدية.

والحال أن حمية صوفيةً قويةً قد صبغت فهم كاترينا للحملة الصليبية. فرسائلها تقطر دماً: الدم الذي كان المسيح قد نزفه لكي يخلِّص البشرية. وقد كتبت "بدمه الغالي"(٤١٧). وكانت الحملة الصليبية "سراً صوفياً"(٤١٨)، وكانت الصيغة الصوفية للحملة الصليبية هي الدم لقاء الدم. فبما أن المسيح كان قد نزف دمه لأجل خلاص البشر، يتعين الآن بالمثل على المسيحيين نزف دمهم لأجل المسيح لتحرير تركته من الأيدي الكافرة. وقد دعت كاترينا المؤمنين المسيحيين قائلة: "اشعلوا رغبتكم في دفع الدم لقاء الدم"(٤١٩). وهكذا أصبح الموت استشهاداً على رأس جدول الأعمال مرة أخرى. فالموت في سبيل المسيح وفي سبيل الدين المقدس (*morire per la sante fede*) إنما هو لأجل الفوز بالحياة الأبدية. والحملة الصليبية اتحاد من جديد مع المخلِّص. وبالنسبة لكاترينا، كان مرسوم جريجوريوس الحادي عشر الصليبي "نبأ طيباً جميلاً".

أمّا "الحملة الصليبية المقدسة" التي أعلنها المرسوم فهي "أريج الزهرة التي تبدأ للتو في التفتح". وعندما دعت إخوتها المسيحيين إلى الانضمام إلى الحملة الصليبية، كانت تدعوهم إلى "عرس الحياة الأبدية". فالحملة الصليبية هي "هذا العرس المجيد الجميل... العامر بالفرح وبالجمال وبكل المسرات"(٤٢٠).

وإذا نحينا جانباً تصوف كاترينا من سيينا المتقد، فسوف نجد أن لغتها الصليبية كانت تقليدية تماماً. ويمكن رصد استمرارية للمقصد وللحجاج من أوربان الثاني وكتّاب أخبار الحملة الصليبية الأولى وصولاً إلى كتابات كاترينا(٤٢١). ويبدو الأمر وكأن الفكرة الصليبية قد جرت تنقيتها في رسائل كاترينا: السلم بين المسيحيين والحرب على الكفار! تلك كانت التيمة القائدة لدعاية كاترينا الصليبية، والتي جرى التعبير عنها مراراً وتكراراً، مدعومةً أحياناً بذكر تملك المسلمين غير الشرعي للأرض المقدسة. وبالنسبة لإنسان يفكر تفكيراً حقوقياً، يمكن لهذه النقطة أن تقدم تبريراً للحملة الصليبية. لكن الحملة الصليبية في نظر كاترينا لم تكن بحاجة إلى تبرير.

ففي عالم تصوف كاترينا السياسي، كان الشيء الوحيد الذي يحتاج إلى تبرير، وإن كان لا يمكن في الحقيقة تبريره، هو مقاومة أو عرقلة الحملة الصليبية. وسوف أترك كاترينا تتكلم بلسانها "يا له من خزي وعار أن يسمح مسيحيون لعديمي الإيمان المنحطين بتملك ما يخصنا شرعاً! ومع ذلك فإننا نتصرف كحمقى كسيري الفؤاد ولا نخوض حروباً وحملات إلاّ أحدنا ضد آخرنا؛ والحقد والمرارة يفصلان أحدنا عن آخرنا بينما يتعين علينا الاتحاد بأواصر المعروف الإلهي الحميم. وهي أواصر قوية كل القوة بحيث إنها سَمَّرَتْ الرب الإنسان بخشب الصليب الأقدس"(٤٢٢). وقد توسلت كاترينا إلى الكاردينال أورسيني أن يشجع البابا على التعجيل بالحملة الصليبية "كيما يتسنى للحرب التي يخوضها المسيحيون أحدهم ضد آخرهم أن تخاض ضدهم"، غير المؤمنين(٤٢٣). وقد اختلف البابا وكاترينا في هذا الصدد. فعندما استقبل جريجوريوس الحادي عشر كاترينا، شرح لها أنه يريد أولاً تحقيق السلام فيما

بين المسيحيين، وعندما يتحقق هذا السلام سوف يأمر بالحرب الصليبية. وهو ما ردت عليه كاترينا بأنه ما من سبيل هناك لتحقيق السلام فيما بين المسيحيين أفضل من إصدار ذلك الأمر(٤٢٤). لكن هذا الخلاف يبدو أنه خلاف في درجة التشديد لا في الجوهر. ومع أن كاترينا كانت تؤمن بسلام فوري على ما يبدو من خلال الحملة الصليبية، إلاّ أنها كانت ما تزال تعتبر السلام فيما بين المسيحيين شرطاً ضرورياً للرحلة المقدسة.

وكانت كاترينا على دراية بمشكلة السرايا العسكرية المرتزقة التي كانت تستخدم ضد إخوتها المسيحيين أو كانت، حال بطالتها، تكدر عيش المدنيين. وقد كتبت عن هذه المسألة إلى جون هوكوود، وهو *condottiere* **[قائد مرتزقة]** إنجليزي يعمل لحساب إيطاليين. فقد اعتبرته "خادماً وعميلاً للشيطان" وحثته على تغيير مسلكه والاندراج هو وأتباعه وسراياه بدلاً من ذلك في خدمة المسيح المصلوب: "عندئذ سوف تكونون سرية من سرايا المسيح، تخرجون لمحاربة الكلاب غير المؤمنين الذين يتملكون أرضنا المقدسة، حيث عاش الحق الأول الجميل وكابد الآلام والموت في سبيلنا. إنكم تجدون إشباعاً جماً في القتال وخوض الحرب، ولذا فإنني أتوسل إليكم الآن ضارعة باسم المسيح يسوع أن تكفوا عن خوض الحرب ضد المسيحيين (فهذا يجرح الرب) وأن تخرجوا بدلاً من ذلك إلى قتال عديمي الإيمان، كما رسم بذلك الرب وأبونا المقدس. إذ يا لها من ضراوة أن يضطهد أحدنا آخرنا، نحن الذين نعد مسيحيين، أعضاء متحدين سوياً بجسد الكنيسة المقدسة!"(٤٢٥).

والحال أن هذه الرسالة قد كتبت فور نشر مرسوم جريجوريوس الحادي عشر الصليبي في الأول من يوليو/ تموز ١٣٧٥، لكن صيغة أن "الرب وأبانا المقدس" قد رسما بالحرب الصليبية كانت صيغة دوجمائية لا مجرد صيغة ظرفية. ويبدو أن كاترينا كانت تؤمن إيماناً راسخاً بأن الحرب الصليبية "مشيئة الرب"(٤٢٦) وقد كتبت أن "الرب يريدها"(٤٢٧).

وعندما نشب التمرد المضاد للبابا والذي قاده الفلورنسيون، ناشدت كاترينا البابا في يناير/ كانون الثاني ١٣٧٦، ألاّ يُرجئ الحملة الصليبية، "لأنكم سوف

تكسبون السلم بشذا الصليب. وأنا أتوسل إليكم دعوة أولئك الذين تمردوا عليكم إلى السلام المقدس، كيما يتسنى توجيه كل هذا العنف صوب عديمي الإيمان"(٤٢٨). ثم مرة أخرى، في رسالة تالية: "آه - **ياحب الرب الجميل!** - ارفع راية الصليب الأقدس فوراً، يا *babbo* **[والدي]**، وسوف ترى الذئاب تحولت حملاناً. السلم !السلم !السلم !كيما لا تؤخر هذه الحرب ذلك الزمن الجميل!"(٤٢٩). لكنها خاطبت أيضاً *signori* **[سادة]** فلورنسا: "لذا فإننا لا يجب أن نخرج على رئيسنا (البابا)، أياً كان الظلم الذي قد يكون حلَّ بنا. كما لا يجب لمسيحي أن يقاتل مسيحياً آخر. لا، يجب أن نخرج سوياً ضد عديمي الإيمان الذين يظلموننا لأنهم يتملكون ما لا يخصهم بل يخصنا"(٤٣٠).

وفي العام نفسه، لامت كاترينا شارل الخامس، ملك فرنسا، على عرقلته الحملة الصليبية بخوضه حرباً ضد إنجلترا. "كفى، محبةً للمسيح المصلوب!". فبالنسبة لكاترينا، كان قتال مسيحيين لمسيحيين آخرين وحده هو الحرب؛ أمَّا الحملة الصليبية فلم تسمها حرباً بل سمتها "ذلك الزمن الجميل". وكانت على دراية جيدة بالخراب المادي والروحي الجسيم المترتب على القتال فيما بين المسيحيين. وقد أشارت إلى جميع رجال الدين والنساء والأطفال الذين اعتدى عليهم الجنود وشردوهم. لكن هذا كله أصبح وكأنه لا شيء قياساً إلى "سر الحملة الصليبية المقدسة". فعندما يكون العنف في سبيل المقدس، يفقد كل سماته المرعبة ويكف عن أن يكون عنفاً. وعندما يتعلق الأمر بالحرب المقدسة، فإن فاعل الشر هو من لا يشجع عليها. وقد أنذرت الملك بالحساب الإلهي إذا ما ظل "عقبة في طريق عمل صالح كاسترداد الأرض المقدسة". وفي هذا الصدد، كانت كاترينا أقل من مهذبة مع الملك. "يا له من عار على المستوى الإنساني ويا له من شيء مقيت في نظر الرب، أن تخوض حرباً ضد أخيك وتترك عدوك لحاله، وأن تستولي على ما يخص غيرك ولا تسترد ما يخصك !كفى لهذا العمى الأحمق !إنني أقول لك باسم المسيح المصلوب إنك يجب ألاَّ تتأخر أكثر من ذلك في عقد هذا الصلح. اعقد الصلح! اعقد الصلح! اعقد الصلح وجِّه الحرب كلها ضد عديمي الإيمان. ساعد على تشجيع ورفع راية الصليب الأقدس"(٤٣١).

لكن كاترينا عبرت في هذه الرسالة أيضاً عن القلق على "كل تلك النفوس البائسة التي لا نصيب لها في دم ابن الرب". وقد عاود هذا القلق الظهور في رسائل كاترينا أكثر من مرة. فقد كتبت إلى البابا أنه عن طريق الحملة الصليبية "سوف نتحرر - نحن من الحرب والانقسامات وذنوب كثيرة وعديمو الإيمان من انعدام إيمانهم"(٤٣٢). وهكذا أصبحت الحرب الصليبية حرب تحرير، تحرّرُ "أرض مخلّصنا الجميل المقدسة من أيدي عديمي الإيمان وتحرر نفوسهم من أيدي الشيطان كيما تتسنى لهم مشاطرة دم ابن الرب مثلما نشاطره نحن"(٤٣٣). بل إنها اعتبرت عديمي الإيمان "إخوتنا وأخواتنا، جرى افتداؤهم مثلنا بدم المسيح"(٤٣٤).

وأنا لا أريد التشكيك في نزاهة كاترينا في هذا الصدد. على أن الحاصل هو أن هذه المشاعر الرقيقة لم تغير لا رأيها في المسلمين بوصفهم "الكلاب الأشرار عديمي الإيمان الذين يتملكون ما يخصنا"(٤٣٥)، ولا إصرارها على "استرداد ما سُرق منا" كيما "تكف الأرض المقدسة عن أن تكون تحت سيطرة عديمي الإيمان الأشـــرار هؤلاء"(٤٣٦). وقد حَذَّرَ بعض المؤرخين من أن تضللنا مصطلحات تحقيرية استخدمتها كاترينا لوصف الكفار، مثل *cani* **[الكلاب]** و*cani infedeli* **[الكلاب الكفار]** و *cani malvagi* **[الكلاب الأشرار]**. وهم يذهبون إلى أن كاترينا اعتبرت الكفار جديرين بالمحبة، لأنهم مدعوون إلى اعتناق المسيحية، وأن التناقض لا يكمن في "مقصد" كاترينا وإنما في المفردات "المألوفة وغير المدروسة" التي استخدمتها(٤٣٧). إلاّ أنه يبدو لي أن حجاجاً كهذا يقترب من الاستخفاف بالمقصد أو من اختزال قوة اللغة. ثم إن اعتبار الحرب الصليبية "عملاً من أعمال المحبة" لم يكن شيئاً جديداً(٤٣٨). ومشاعر كاترينا الأخوية تجاه عديمي الإيمان لم تُبَرِّد حميتها الصليبية أو تقوض "عزمها المقدس على خوض هذه الحملة الصليبية المقدسة الجميلة"(٤٣٩). على العكس، لقد جعلت الحرب الصليبية تبدو أكثر إلحاحاً بكثير، لأن هدفها هو تخليص "كل تلك النفوس البائسة" أيضاً. أمّا كيف يمكن لأحد سوى المسيح تخليص النفوس بنزف الدم، خاصة دم الآخرين، فقد ظل سراً كامناً في سياق الحرب الصليبية التي اعتُبِرَتْ هي نفسها سراً - وذلك إلى أبعد حد ما دامت كاترينا لم تحدد أي مشروع

لتصير الكفار. وقد تجاوز فكرها ثنائية الحرب الصليبية والتبشير. فالتصير نتيجة للحرب الصليبية(٤٤٠). والحرب الصليبية نفسها تبشير.

لقد جرت الإشادة بكاترينا من سيينا لذكائها الحاد الذي كان بوسعه استيعاب ولو أصعب المشكلات. كما جرى وصفها بأنها "المرأة الأكثر تمثيلاً لعصرها والأكثر قداسة فيه بلا مراء"(٤٤١). لكن ألمعيتها الفكرية لم تقدها قط إلى الإفلات من لغة عصرها المبتذلة، "عديمة التفكير"(٤٤٢)؛ فهي قد عبرت بالأحرى عن "فكر الجمهور"، وأصبحت "صدى لصوت الجمهور"(٤٤٣). وهذا تحديداً هو ما يدعونا إلى أخذ دعاية كاترينا الصليبية مأخذ الجد. فهي قد قالت ما كان الجمهور يشتهي سماعه وما اعتاد سماعه. والجمهور يحسن الاستماع عندما يرتد إليه صوته هو على شكل صدى.

في تعامل كاترينا مع النزاع بين الجماعة المسيحية والمسلمين، لم تكن استثناءً بين مثقفي العصور الوسطى اللاتينية. فأعظم عقول العالم الغربي الميديفيالي - الأعمق والأكثر تميزاً والأكثر رهافة وسمواً وإشراقاً والمفكرون الملائكيون كما جرت العادة على تسميتهم من جانب معاصريهم ومن جانب الأجيال اللاحقة المعجبة بهم - وكذلك المتصوفون وأصحاب الرؤى، قد حنوا كلهم رؤوسهم ورُكَبَهم أمام روح الحرب الصليبية. وكلهم أيدوا - صامتين نادراً وببلاغة تدعو إلى الإعجاب غالباً - إعلان أن من الضروري القضاء على أولئك الذين جرت تسميتهم كفاراً وأعداءً سافرين. وهذا وَحَّد العقول الأعظم بمن لا عقل لهم، ووحَّد القادرين على التفكير الأكثر رهافة بمن جرى اعتبارهم أهل عقل لمجرد أن الرب قد منح البشر عقولاً. وهكذا سكنت الفكرة الأسمى والقوة الأكثر وحشية في بيت مشترك قامتا معاً ببنائه. ولا يعني هذا أن الحروب الصليبية قد ألقت ظلاً على المنجزات الفكرية والروحية المسيحية الغربية. على العكس، فهذه المنجزات تعمينا عن الحروب الصليبية بوصفها قوة مهمة صاغت العالم الغربي(٤٤٤)، بوصفها عاملاً ما كان يمكن لإبداع الأسماء الكبيرة في الغرب المسيحي أن يكون ما كانه لولاه.

وبما أن الحملات الصليبية قد ارتبطت ارتباطاً حميماً بالمثل العليا وبالقيم الأعلى للمجتمع المسيحي ـ خاصة مثل الوحدة والسلام العليا ـ وجرى اعتبارها أداة كبرى لتحقيقها، فإنها [الحملات الصليبية] لم تكن موضع مساءلة على امتداد العصور الوسطى. وقد تمتعت بشعبية متصلة وبالتأييد الحار من جانب كافة مراتب المجتمع في جميع أرجاء عالم الجماعة المسيحية الغربية(٤٤٥). لكن أثرها لا يقتصر على العصور الوسطى. فبوصفها مثلاً أعلى وحركة، كانت الحروب الصليبية عميقة وحاسمة الأثر في تشكيل الحضارة الغربية، بحيث صاغت الثقافة والأفكار والمؤسسات(٤٤٦). وقد قدمت الحملاتُ الصليبيةُ نموذجاً لـ"حملات توسعية من جانب المسيحيين الأوربيين ضد غير الأوروبيين وغير المسيحيين في جميع أرجاء العالم"(٤٤٧). وتركت الأفكار والتمثيلات والخطابات المرتبطة بالحركة الصليبية أثراً عميقاً على "مجمل التفكير المسيحي بشأن العنف المقدس" وامتد أثرها إلى ما بعد انتهاء النشاط الصليبي الفعلي بزمن طويل(٤٤٨). وقد واصلت لعب دور بارز في السياسة والمخيلة السياسية الأوروبيتين. والواقع أن الروح الصليبية قد واصلت الحياة عبر الحداثة لتخترق عصرنا بعد الحداثي(٤٤٩).

وقد تبدو تجليات هذا البقاء من قبيل العبث. وعندما يصف مؤرخ عظيم امتداد الحرب العالمية الأولى إلى الشرق الأدنى بأنه تكرار لسيناريو الحملات الصليبية ويسمي جنود المارشال اللنبي بأحفاد الملك ريتشارد الأول (لعله أفضل القادة الصليبيين كلهم)، فمن السهل أن نضحك(٤٥٠). ويمكننا أن نضحك لأن تفسير ذلك الحدث من أحداث الحرب العالمية الأولى على أنه إنجاز لـ"ملحمة الحملات الصليبية"(٤٥١) لا يعدو أن يكون تقييماً للحقائق التاريخية عديم الدقة. لكن ذلك ليس شيئاً مضحكاً. فمثل هذه التفسيرات بحاجة إلى أخذها مأخذ الجد. وليس من شأن انعدام دقتها إلاَّ أن يؤكد سطوة الحملات الصليبية كقوة صاغت تفكيرنا؛ وعبثية هذه التفسيرات حقيقة من حقائق الحياة التي نحيا اليوم. ومن المؤكد أن استمرار الروح الصليبية كان واضحاً لكلٍّ من مرتكبي وضحايا الحرب على البوسنة مع اقتراب القرن العشرين من نهايته. وقد وجد كل

من مـرتكبي الحـرب وضحـاياها في لغـة الحـرب الصليبيـة سـبيـلاً إلى وصف أهدافهم ومـا كابدوه من مـحن وملمـات. أمَّا أولئك الذين انتحوا جانباً وتفـرجوا على انفـلات الجـرائم فإنهم لم يجدوا غالباً سـوى القليل الذي يمكن وصفـه بأنه عبثي أو حقيق بالإدانة في تلك الحـرب الصليبـيـة بعد الحـداثيـة. ولم يسـاعد كلامهم عن السلم إلاّ على نجـاح الحـرب الصليبـيـة. وهذا النجـاح ما يزال مـرئيـاً تماماً لنا اليوم. وإذا كـان للقصـة التي رويتهـا في هذه الصفـحات من نهـاية، فإن هذه النهاية لا يبدو إلى الآن أنها تلوح في الأفق.

هوامش الفصل السادس

[1] See chap. 5 n. 342.

[2] Davis 1993, 72.

[3] *Monarchia* I,i,5. (Dante's writings are cited from *Opere*. I quote, with minor changes, Nicholl's trans. of the *Monarchia* and Hardie's trans. of *Epistolae* V-VII.)

[4] *Monarchia* I,ii,2; *cf. Convivio* IV,iv,6-7.

[5] According to d'Entrèves 1952, 31-2, whom I follow here, there is no definite answer to these questions; a slightly different dating of Dante's works is suggested by Mazzotta 1993; cf. references in Vasoli 1975, 39 n. 2.

[6] See Wieruszowski, "Der Reichsgedanke bei Dante" (originally published in 1932), in id. 1971, 575; Lewis 1954, 2: 443.

[7] Carlyle and Carlyle 1903-36, 6: 123; cf. Skinner 1978, 1: 18.

[8] *Epistola* V,2.

[9] See Southern 1973, 136, commenting on *Purgatorio* XXIII,103.

[10] *Epistola* V,1.

[11] Cf. Kaufman 1990, 42f.

[12] *Epistolae* V,5; VII,1.

[13] *Epistola* VI,1.

[14] Ibid.

[15] Davis 1993, 69.

[16] *Monarchia* I,ii,8. I follow trans. in d'Entrèves 1952, 47.

[17] *Convivio* IV,iv,1.

[18] Davis 1993, 68. In early translations of the *Nicomachean Ethics*, *civilitas* was used to render the Greek *politeía*, later translated as *politia*. Ibid.; D'Entrèves 1952, 48. For *politia*, cf. Gewirth 1980, lxxix. In his notes to

Opere, 981, Chiappelli renders *umana civilitade* as "società civile"; Lewis 1954, 2: 486, translates *humana civilitas* with "civil society."

[19] D'Entrèves 1952, 47.

[20] *Monarchia* I,iii.

[21] Ibid., I,iv,1.

[22] Ibid., I,iv,2-3,5.

[23] Ibid., I,v-ix.

[24] Ibid., I,x-xii.

[25] Ibid., I,xiv.

[26] Ibid., III,x,10.

[27] Ibid., I,xi,12.

[28] In the *Convivio* IV,iv,4, Dante speaks of the single *prencipe* who "tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regi tegna contenti ne li termini de li regni, sì che pace intra loro sia [...]."

[29] *Monarchia* I,xv,8-9.

[30] *Convivio* IV,[illegible],10.

[31] "Lo fondamento radicale de la imperiale maiestade [...] è la necessità de la umana civilitade, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice." *Convivio* IV,iv,1.

[32] *Monarchia* I,xvi,1.

[33] Ibid., I,x,5.

[34] Ibid., I,xvi,4.

[35] Ibid., I,vi,4.

[36] Lewis 1954, 2: 442. Speaking of "the overarching importance of the value of the *civitas* in Dante's political thought" (Viroli 1992, 48) does not seem to be the most fortunate charactetrization of Dante's political thought.

[37] *Monarchia* II,viii,1; III,x; III,xvi,2-3,13,15.

[38] Mazzotta 1993.

[39] D'Entrèves 1952, 60-1.

[40] Ibid., 51, 109.

[41] On this accusation, see Gilson 1963, 212f.; 298-307; D'Entrèves 1952, 107-9.

[42] Gilson 1989, 524.

[43] Wilks 1964, 32; Baethgen 1964, 196.

[44] *Epistola* VI,2,6.

[45] *Epistola* VI,2.

[46] Morghen 1975, 41; cf. n. 63. The *Monarchia* has been seen as a direct repsonse to the *Unam sanctam*. Vasoli 1975, 39.

[47] See *Purgatorio* XX,86f.:

"veggio in Alagna intrar lo fiordaliso.
e nel vicario suo Cristo esser cato;
veggiolo un'altra volta esser deriso;
veggio rinovellar l'aceto e 'l fele,
e tra vivi ladroni esser anciso."

Cf. Kantorowicz 1957, 454.

[48] *Purgatorio* XX,43-4.

[49] *Monarchia* III,xvi. Cf. Wieruszowski 1971, 568 (stressing that Dante saw the separation of powers as essential for peace), 578f.

[50] Davis 1993, 78.

[51] Cf. d'Entrèves 1952, 51; Kaufman 1990, 51.

[52] Cf. Wieruszowski 1971, 572.

[53] D'Entrèves 1952, 21; Ullmann1965, 191.

[54] Cf. chap. 5 n. 177. Schmid 1938 played Dante against Dubois with good reason.

[55] D'Entrèves 1952, 25.

[56] Cf. Southern 1973, 138-9.

[57] Morrall 1971, 102.

[58] Southern 1973, 138-9.

[59] Ibid., 137. Reference is to Miguel Asin Palacios, *Escatología musulmana en la Divina Commedia.* (Madrid, 1919 [a number of subsequent ed.]).

[60] *Paradiso* XV,142-4; Southern 1973, 136.

[61] Ibid., 139. "Gente turpa" (abject, vile, despicable folk): *Paradiso* XV,145.

[62] *Epistola* XI,3. Cf. Bernard, *On Consideration* II,i,1.

[63] *Inferno* XXVII,85-90:

"Lo principe de' nuovi Farisei,
avendo guerra presso a Laterano,
e non con Saracin né con Guidei,
ché ciascun suo nimico era Cristiano,
e nessun era stato a vincer Acri
né mercatante in terra di Soldano."

For a more comprehensive discussion of the reasons for Dante's condemnation of Boniface, see Grundmann 1977.

[64] *Monarchia* III,xvi,7. In the *Divine Comedy*, "God's government in paradise resembles imperial court life"; in Dante's vision, "imperial government and undivided sovereignty reflected God's reign in heaven." Kaufman 1990, 51

[65] *Inferno* XXVIII,28f. Cf. Southern 1973, 137-8.

[66] Nardi 1944, 202.

[67] Lewis 1954, 2: 444; cf. Woolf 1913, 280, 296f.; Menzel 1941, 401. Black 1992, 93, has rightly added Cicero to the list. On Engelbert's life and intellectual pursuits, see Riezler 1874, 159f.; Fowler 1947 (with further references); on the reception and influence of the *De ortu et fine*, see Menzel 1941, 403f.

[68] That is, if the *Monarchia* was indeed written around 1316, and *De ortu* between 1308 and 1313. Mazzotta 1993, 10; Posch 1920.

[69] Black 1992, 93; cf. Woolf 1913, especially 289. Engelbert's reliance on Aristotle — so much that "der christliche Einschlag fehlt" — is stressed by Posch 1920, 33, 35; cf. Menzel 1941, 401-2.

[70] *De ortu* IX, XIV. (Whenever possible, I cite trans. in Lewis 1954, 2: 473-84. If not otherwise indicated, page references are to this ed.) Cf. Woolf 1913, 280-2; Black 1992, 93-5; Lewis 1954, 2: 444-6.

[71] *De ortu* XIV; Woolf 1913, 282 n. 7.

[72] In the title he himself gave to his treatise (*De ortu, progressu et fine regnorum et praecipue regni seu imperii Romani*), the Preface, and elsewhere, Engelbert speaks of "Roman empire or kingdom" and "Roman kingdom or empire." For an interpretation of this use of categories, see Woolf 1913, 280f.

[73] Lewis 1954, 2: 446.

[74] *De ortu* XV (p. 475); XVI (p. 479).

[75] Ibid., XV (p. 475).

[76] Ibid., 476.

[77] Ibid., XVI (p. 479).

[78] Cf. Menzel 1941, 401, that Engelbert "sich kein außerchristliches Kaisertum denken konnte."

[79] *De ortu* XV; cf. Woolf 1913, 285. Instead of arguing that "Engelbert is one of the first medieval writers to develop accurately the conception that mankind is one people with only one true law," Fowler 1947, 173, should have rather seen Engelbert as reviving the traditional notion of the Christian republic.

[80] *De ortu* XVI.

[81] Ibid., XVIII (p. 480); cf. XV (p. 475).

[82] Ibid., XVIII.

[83] Lewis 1954, 2: 447.

[84] *De ortu* XVIII (p. 481).

[85] Ibid., 482-3.

[86] Ibid., 483-4.
[87] Ibid., 483.
[88] Cf. Burns, 1988, 667; Ullmann 1965, 186-7.
[89] Cf. *De ortu* XV (p. 476).
[90] Ibid., XVIII (pp. 483-4).
[91] Ibid., 484. It is not clear to me on what basis Fowler 1947, 178, came to the conclusion that Engelbert advocated "a world federation of states."
[92] *De ortu* XV (p. 475); cf. n. 80.
[93] *De ortu* XV (p. 475), referring to Augustine *De civitate Dei* XIX.
[94] *De ortu* XVIII (p. 484).
[95] Ibid., 481-2.
[96] Regarding Jews, Engelbert wrote that they are persecuted now and will forever be persecuted by the blood of Christ which they brought on themselves. Fowler 1947, 174.
[97] See n. 49; McIlwain 1932, 274.
[98] Ibid., 313 (McIlwain still considered John of Jandun the co-author of the *Defensor Pacis*).
[99] Cf. Pennington 1993b, 193-4; Lewis 1954, 2: 456-9.
[100] Black 1992, 58 (referring to J. Quillet, *La philosophie politique de Marsile de Padoue* [Paris, 1970]).
[101] Lagarde 1932, 468-9.
[102] Morrall 1971, 105.
[103] Allen 1923, 191.
[104] *Licet iuxta doctrinam* (Mirbt and Aland, *Quellen*, no. 755; trans. in Ozment 1980, 154).
[105] See Segall 1959, 14; Ozment 1980, 155.
[106] Cf. Gierke 1913, 46.

[107] Cf. Gewirth 1956; Lagarde, *Marsile de Padoue*, vol. 2 of *La naissance de l'esprit laïque au déclin de moyen âge* (St. Paul-trois-Chateaux, 1934-46), as summarized in Morrall 1971, 142.
[108] Figgis 1922, 60-1.
[109] Allen 1923, 172.
[110] See Segall 1959.

[111] Morrall 1971, 106.
[112] Le Goff 1990, 97.
[113] Lagarde 1932, 464. Black 1992, 67.
[114] Cf. Morrall 1971, 106. For problems concerning the translation of Marsiglian terms into English and German, see Gewirth 1980, lxxvif.; Segall 1959, 64 (who suggested that "das Wort 'Staat' [...] durch die Ausdrücke 'Gesamtheit' oder 'Gemeinschaft der Bürger' ersetzt [werden sollte]"). In my citations of Gewirth's translation, checked against Scholz's ed., I render *regnum* as "kingdom" and *civitas* as "city."
[115] Viroli 1992, 52.
[116] Nederman 1993, xxi; Segall 1959, 46-7, 50.
[117] Carlyle and Carlyle 1903-36, 6: 9, cf. 10; Allen 1923, 172.
[118] Setton 1976, 171.
[119] Allen 1923, 172-73.
[120] Cf. *Defensor pacis* II, v, 8; II, xix, 2.
[121] Ibid, II, xxv, 18.
[122] Ibid, II, xxv, 7.
[123] *Defensor pacis* III,iii.
[124] Seeing *pax et concordia* as "the most desirable effects of just government" was typical of the early *trecento* political thought. N. Rubinstein, "Political Ideas in Sienese Art. The Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21 (1958), criticized in Skinner 1978, 1: 57.

Skinner understands Marsiglio as saying that "just government is the effect of which *pax* is taken to be the precondition." Cf. Rubinstein 1965, 55f.; Gewirth 1956, 95f. (maintaining that Marsiglio departed from the notion of peace as "concord").

[125] *Defensor pacis* I,i,1. In the concluding chapter (ibid., III,iii), Marsiglio uses "peace and freedom."

[126] Segall 1959, 19, 23 (polemicising with Gewirth 1956, 95-8). For a discussion of peace in contemporary Italian republican tracts, see Davis 1959; Skinner 1978, 1: 56f.; 1986; Gewirth 1965, 55f., 66 (on despotism as bringing peace).

[127] Lk 2.14; Jn 20.19; 14, 27; Mk 9.50; Mt 10.12. See *Defensor pacis* I,i,1.

[128] See Ozment, 1980, 150.

[129] *Defensor pacis*, II, xxx, 5.

[130] *Defensor pacis* I,v.

[131] Cf. Gewirth 1956, 92-3.

[132] Lewis 1954, 2: 540.

[133] *Defensor minor* II,7; *Defensor pacis* I,xii,4.

[134] *Defensor pacis* I,vii,3; I,xv,2; II,xv,1.

[135] Ibid., I,xvii,2. It is "seen to be impossible for any place or province or assemblage of men to be well ordered in which there is lacking unity of government." I,xvii,9. Cf. *Defensor minor* II,5.

[136] *Defensor pacis* I,xix,12.

[137] Ibid., II, xxiv, 15.

[138] Ibid., II, ii, 3.

[139] Ibid., I, xvii, 9.

[140] Ibid., I,ii,2. It seems to me that there is little grounds in the *Defensor pacis* itself to justify its interpretation as a vindication of the city republics or as intending "in the first instance to resolve the specific problems of the Italian City Republics," much as Marsiglio's argument was influenced

by their experience. Cf. n. 258; Gewirth 1956; Rubinstein 1965; Segall 1959, 51f.; Morrall 1971, 104f.; Black 1992, 59. Rubinstein 1965, 69, himself noted that Marsiglio was reluctant "to commit himself to an opinion on the best constitution."

[141] *Defensor pacis* I,i,3-5.

[142] *Defensor pacis* I,i,2; I,xix,4,11-2; II,xxiii,11; II,xxv,14-5; II,xxvi,19.

[143] Ibid., II,xxvi; cf. I,xix,8,11-2; II,xxv,10-16.

[144] Ibid., I,xix,10; II,xvii,17; II,xx,8-9; II,xxi,9.

[145] Ibid., II,xxvi,13,15; cf. I,xix,12.

[146] Ibid., I,xix,4,13.

[147] Ibid., I,i,5.

[148] Cf. ibid., lxii-lxiv.

[149] *Defensor pacis* II,xxiii; cf. II,xxiv-xxvi; *Defensor minor* XI.

[150] *Defensor pacis* I,i, 3-5.

[151] Ibid., I,xix,12.

[152] Ibid., II,vi-x.

[153] *Defensor pacis* I,xix,6.

[154] Gewirth 1956, 262.

[155] *Defensor pacis,* II,xv,4.

[156] Ibid., II,xvi,1,8.

[157] See *Defensor pacis.*, II, xxii,6.

[158] Ibid., II,vi,11f.; *Defensor minor* X. Marsiglio's particular concern in this context was to dogmatically preclude the possibility of the papal excommunication of Christian rulers and of absolving the subjects from the oath binding them to their ruler. Cf. ibid., VIII-IX.

[159] *Defensor pacis* II,x.

[160] *Ibid.*, II,xxi,15.

[161] *De matrimonio* and *Forma dispensationis super affinitatem consanguinitatis,* incorporated as the last four chapters into the *Defensor minor.* (The "secular" background for writing these two treatises was emperor Lewis'

engineering of such a legally delicate marriage for his son.) See especially *Defensor minor* XV-XVI.

[162] *Defensor pacis* II,xviii,8; II,xix,3; II,xx.

[163] Ibid., II,xx-xxi.

[164] Ibid., II,xxi,15.

[165] Gewirth 1956, 291.

[166] Shegall 1959, 70.

[167] Gewirth 1956, 291; Lewis 1954, 2: 545.

[168] See n. 137.

[169] Black 1992, 67-8, sees the faithful legislator as "doubling" the human legislator.

[170] Marsiglio argued that the priests should be punished more severly than laymen for the same crimes, thus contradicting the principle that "to be a priest or non-priest is accidental to the transgressor in his relation to the judge." Ibid., II,vii,7; cf. II,xxix,7.

[171] Watt 1988, 421.

[172] Cf. Morrison 1969, 357.

[173] *Defensor pacis*, II,v,7.

[174] Ibid., II,xvii,15.

[175] Ibid.

[176] Ibid., II,v,5,8; II,xxviii,17.

[177] Ibid., II,xxvi,13.

[178] *Defensor minor* VIII,3.

[179] Ibid., XIII,6.

[180] *Defensor pacis* I,x,3.

[181] At one point, the *Qur'an* is said to contain "certain elements common to the law of Moses and the Gospel." *De translatione imperii* III. (From this conciliatory view it followed that Muhammad was an apostate. Ibid., IV.) *Defensor pacis* I,x,3 denies that religions (*sectae*) "of Mohammed or of the Persians" contain the truth. *Defensor minor* XII,4 argues that the

Greeks "ought not to be judged schismatics," but *De translatione* III presents them as having had knowingly fallen into diverse errors.

[182] Cf. Gewirth 1956, 126.

[183] *Defensor pacis* II,xxv,17.

[184] Lewis 1954, 2: 459.

[185] E. g., *Defensor pacis* I,xvii,10.

[186] Ibid., II,xxviii,15.

[187] Ibid., I,xvii,10.

[188] Rubinstein 1965, 44 n. 2.

[189] *De translatione* I.

[190] Ibid. The enjoyment of "sweet fruits of peace" enabled the "inhabitants of Italy" to bring "the entire habitable world under their sway." *Defensor pacis* I,i,2.

[191] *De translatione* III. The Greeks followed the same pattern.

[192] Ibid., IV.

[193] *Defensor minor* XII,1.

[194] *Ibid.*, XII,2 (referring to *Defensor pacis* II,iv-v).

[195] *De translatione* I.

[196] One of them was John of Paris. Cf. n. 279. Lagarde 1932, 476f., thinks that Marsiglio did not know John's work.

[197] *Defensor minor* XII,3.

[198] Cf. Gewirth 1956, 129f.

[199] *Defensor pacis* II,xxviii,13-14.

[200] Lewis 1954, 2: 457.

[201] *Defensor pacis* II,xxi,9; *Defensor minor* XI.

[202] *Defensor pacis* II,xviii,8.

[203] Lewis 1954, 1: 28

[204] Gewirth 1956, 131; Lewis 1954, 2: 457; cf. 459.

[205] *Defensor pacis*, 272 n. 21.

206 The logic of Marsiglio's argument is well depicted in ibid., 2: 543. Cf. Black 1992, 68; Watt 1988, 387 (speaking of a reasoned exposition of the imperial ideology); Landry 1929, 156 (seeing the *Defensor pacis* as opposing "un monisme impérial" to "monisme papal").

207 *Defensor minor* VII, 4.

208 *Defensor pacis* II,ix,9.

209 *Defensor minor* IV,3; V,3-4; VII,1,4; VIII,1.

210 Ibid., V,3.

211 Ibid., VII,3.

212 *Defensor pacis* II,xxiv,16.

213 Ibid., II, xxix, 11.

214 Ibid., II,xxviii,18. On Armenian pleas for help and on plans for a crusade to help them, cf. Housley 1986, 21f., 30-1; 1992, chap. 6; Edbury 1991, chap. 6.

215 *Defensor pacis* II,xxvi,16. Popes fomented wars among the Christians (spending wealth on mercenary soldiers) in order that they may in the end be able to subject these believers to their own tyrannical power. Ibid., II,xxiv,11.

216 Ibid., II,xxiv,16; II,xxvi,16.

217 Ibid., III,ii,28.

218 Ibid., II,xxv,5.

219 See n. 211. As such, the crusade was not affected by Marsiglio's rejection of the cumpulsion to faith (*Defensor pacis* II,v,6-7; II,ix,2,5,7; *Defensor minor* III,2).

220 The term "political crusades" was made popular by Strayer 1992 (1st ed. 1971).

221 *Defensor pacis* I,i,2; I,xiii,4; ,xix,4; *Defensor minor* XII,3.

222 *Defensor pacis* I,ix,4; *Defensor minor* XII,3.

223 Wilks 1964, 422.

224 *Monarchia* I,xvi,2; cf. n. 33.

[225] See n. 190.

[226] See Watt 1971, 11.

[227] On John of Paris and his *De potestate*, see Bleienstein 1969; Watt 1977; cf. Scholz 1903, 275f.; Rivière 1926, 148f., 281f.; Carlyle and Carlyle 1903-36, 5: 422f.; McIlwain 1932, 263f.; Lewis 1954, 1: 115f.; Tierney 1988, 195f.; Canning 1996, 145f.

[228] Canning 1996, 142.

[229] *On Royal and Papal Power* I (pp. 76, 78).

[230] Ibid., X (p. 124).

[231] Cf. ibid., XVIII (p. 190).

[232] Ibid., III (p. 85).

[233] For the discussion by the twelfth- and thirteenth-centuries lawyers on whether the emperor had the right over his subjects' private property, see Pennington 1993b, 13f.

[234] *On Royal and Papal Power* III (pp. 85-6). On medieval theory of climate, and its implications for the moral teaching of the Church, see Tooley 1953.

[235] *On Royal and Papal Power* III (p. 87).

[236] Ibid.

[237] *De civitate Dei* IV,3,15.

[238] Ibid., IV, 15.

[239] *Constitutum Constantini* 11, 17 (trans. in Cantor 1963, 130, 132). Cf. Canning 1996, 73f.; Herrin 1987, 304; Morrison 1969, 155f.

[240] *On Royal and Papal Power* XXI (pp. 224-5). Cf. Carlyle and Carlyle 1903-36, 5: 147, 432-3.

[241] *On Royal and Papal Power* XXI (p. 227).

[242] Ibid., 227-8.

[243] Ibid., XV (p. 173).

[244] Cf. Zeller 1934, 296: "C'est la première atteinte portée à la conception unitaire du monde, dont la pensée du Moyen Age avait fait un dogme. Le monisme politique cesse d'être hors de discussion."

[245] "[...] mellius est tamen plures in pluribus regnis dominari quam unum dominari toti mundo." *Über königl. u. päpstl. Gewalt* XXI (p. 190); cf. *On Royal and Papal Power*, 227.

[246] Quoted in Zeller 1934, 307-8.

[247] Cf. ibid., 305f.; Willard 1984, 20 ff., 126f.

[248] McIlwain 1932, 314; Zeller 1934, 305; cf. Beaune 1991, 177.

[249] Lagarde 1956, 210; Lewis 1954, 1: 130.

[250] Cf. McIlwain 1932, 315.

[251] Smalley 1965, 38.

[252] Lewis 1954, 1: 130.

[253] *Defensor pacis* II,viii,9-II,ix,2; II,xxiii,3-II,xxiv,7.

[254] Coopland 1949, 33-4.

[255] Zeller 1934, 305.

[256] For a comprehensive treatement of the political philosophy of the *Songe*, see Quillet 1977.

[257] *Le songe du vergier* I,55.

[258] Ibid., I,50.

[259] Ibid., I,96

[260] E. g., ibid., I,98.

[261] Ibid.

[262] This aspect is of special interest to Carlyle and Carlyle 1903-36, 6: 37-9.

[263] *Songe du vergier* I,136.

[264] Cf. the addresses of the king in the *Songe*'s opening and closing exhortation. See Babbitt 1985, 32, 43 (warning against considering such addresses and statements a "sovereignty in the sense given by Bodin").

[265] *Songe du vergier* II,15; for *Imperator vel Rex*, cf. II,33.

[266] Ibid., I,35.

[267] Ibid., I,36.

[268] Ibid.

[269] Ibid., I,88.

[270] Ibid., I,36. Cf. I,88 ("le roy de France peut estre dit empereur en son royaulme, car il ne recongnoist souverain en terre"); I,110 ("sur le roy de France n'a aucune seigneurie en la temporalité").

[271] Ibid., I,8,36.

[272] Zeller 1934, 306.

[273] *Songe du vergier* I,37.

[274] Ibid., I,36.

[275] Ibid., I,39.

[276] Ibid., II,146.

[277] Ibid., I,154.

[278] Ibid., I,136.

[279] Ibid.

[280] A whole chapter was dedicated to demonstrating "que le saint pere doit mieulx demourer en France que à Romme" because France was the holiest place in Christendom. Ibid., I,156. An anonymous writer, probably Oresme, argued that Christ's vicar should dwell in the midst of Christendom, which was Marseille, but that, in any case, "ubi papa, ibi Roma." See Hay 1968, 75.

[281] Ibid., I,154.

[282] "[...] par especial il n'appartient pas au pape faire guerre sans la licence du prince seculier." Ibid.

[283] Ibid.

[284] *Le songe du vergier* refers, among others, to Innocent IV.

[285] *The Tree of Battles* IV,ii.

[286] Ibid., IV,cvi.

[287] *Songe du vergier* II,35.

[288] Cf. n. 279.
[289] Cf. chap. 3 n. 341.
[290] *Songe du vergier* I,154.
[291] Cf. n. 283; *Songe du vergier* I,158.
[292] *Songe du vergier* I,154.
[293] See n. 282.
[294] *Cf.* chap. 2 n. 22.
[295] *Songe du vergier* I,154.
[296] See Quillet 1977, pt. 3. Already Meunier, who compiled an annotated list of Oresme's work, disputed Oresme's authorship of the *Somnium viridarii*; a more likely author, to his mind, was de Mézières, who had read Oresme's translation of the *Politics*. Meunier 1857, 134f., 85.
[297] Quillet 1977, 130; cf. Babbitt 1985.
[298] Cf. Babbit 1985, 8-9; Guenée 1991, 109f. These translations are listed in Meunier 1857, 85f.
[299] Cf. Babbitt 1985, 46.
[300] Oresme explained the French terms he used in the "Table des expositions des fors mos de *Politiques*." "*Policie* est l'ordenance du gouvernement de toute la communité ou multitude civile. Et policie est l'ordre des princeys ou offices publiques. Et est dit de *polis* en grec, qu'est multitude ou cité." And: "*Princey* est la puissance et auctorité ou domination et seigneurie du prince. Et est ce qui est en latin appellé *principatus*. Et en ceste science cest mot est pris assés largement. Car si comme il appert ou quart livre par le .xxi.^{e} chapitre [of the*Politics*], tous offices sunt diz *princeys* qui ont povoir de conseillier des choses publiques ou de faire jugemens ou de commander." *Le Livre de Politique*, 373. A dictionary of Oresme's French terms was also compiled by Meunier 1857, 161f.
[301] Oresme, *Le Livre*, 292-293 (250d, 251a).

[302] Ibid., 292 (250d). The expediency argument was repeated by Bonet, but within a limited political horizon: it was not "expedient for the Holy Church, or for Christendom, that the King of France should be subject to the Emperor." *The Tree of Battles* IV,lxxxiii.

[303] Oresme, *Le Livre*, 293 (251c, 252a).

[304] Ibid., 289-90 (247c-d).

[305] Ibid., 288 (246a).

[306] *De reprobatione Monarchiae* (Caesar 1989, 112).

[307] Ibid., 112-3; cf. Wilks 1964, 417; Lewis 1954, 1: 237.

[308] *Le Livre*, 291 (249c).

[309] Marsiglio used this argument against the priests. It was scandalous that "the Roman bishops, using their plenary power [...], appoint persons who are ignorant of divine letters, uneducated and incapable, and very often men of corrupt morals and notorious criminals, who cannot even speak the language of the people over whom they are placed." *Defensor pacis* II,xxiv,2; cf. II,xxiv,3.

[310] "L'en ne doit pas avoir roy d'estrange nation." *Le Livre*, 291 (250a); referring to Deut 17.15. In the early sixteenth century, this argument was repeated by Claude de Seyssel in his *La Monarchie de France* I,8, but applied only to France itself, not to the countries conquered by France. For Seyssel, language was the most efficient and reliable instrument of imperial rule, and with this in view lauded his king "[que] vous travaillez à enrichir et magnifier la langue française." *Exorde*, 65-7. The idea was to become a "humanistic commonplace." Pagden 1990, 55-6.

[311] *Le Livre*, 291 (249d-250a).

[312] Ibid., 289 (247c); 293 (252b).

[313] Ibid., 293 (252b).

[314] Ibid., 292 (250b-d).

[315] Ibid., 291 (249d); 293 (251d).

[316] Ibid., 291 (249b); 289 (247a).

317 Ibid., 291 (249d).

318 Quillet 1977, 158.

319 *Le Livre*, 294 (252c-d). Oresme's reference here was Augustine *De civitate Dei* XIX,7.

320 "[...] each king is head in his own kingdom, and the emperor, if there is one, is monarch and head of the world [*et imperator monarcha si fuerit est caput mundi*]." *On Royal and Papal Power* XVIII (p. 193); *Über königl. u. päpstl. Gewalt*, 165. For Carlyle and Carlyle 1903-36, 5: 147, it was "not very easy to say what John means." In addition to this unclarity, John accepted empire as a shield against the infidels. Cf. n. 285.

321 *Le Livre*, 292 (250d).

322 Cf. Woolf 1913, 266f.

323 "*Monarche* est cellui qu'un seul tient le souverain princey sus une cité ou sus un païz [...]." "*Monarchie* est la policie ou le princey que tient un seul. Et sunt .ii. especes generals de monarchie; une est royaulme et l'autre est tyrannie." "Table des expositions," *Le Livre*, 372.

324 Cf. Mastnak 1993. For Dante (in this context), see especially Burns 1992, chap. 5; cf. Jordan 1921.

325 "[...] consistente Imperio in unitate Monarchie universalis." *Monarchia* III,x,9. For another use of universal monarchy to describe the empire, cf. Marsiglio's *De translatione* I: "the term 'Roman Empire' signifies a universal or general monarchy over the whole world."

326 Having defined universal rule as the supreme office of command, "universale e inrepugnabile officio di commandare," Dante added: "E questo officio per eccellenza Imperio è chiamato, senza nulla addizione." *Convivio* IV,iv,6-7.

327 See "Table des expositions" (cf. n. 342), the entry *Princey*: "les souverains princes sunt appellés *empereurs*. Car *imperare*, ce est commander." *Le Livre*, 373.

[328] A typical case in point was Guido Vernani's critique of Dante. See n. 349. Around 1400, another adversary of Dante, William of Cremona, similarly accepted world monarchy, but argued that the universal monarch was Christ: "Christus, verus deus, totius humani generis fuit et est universalis monarcha verus." *Tractatus de iure Monarchie* (quoted in Nardi 1944, 187).

[329] For this reason I find Robertson's explanation of the introduction of the concept *monarchia universalis* questionable: "The development of the concept of empire in particular was complicated by the existence of the Holy Roman - Empire, an association which encouraged the elaboration of a synonym, 'universal monarchy', to convey the more general idea of rule over extensive territory." Robertson 1995, 5. In support of his explanation, Robertson refers to Bosbach 1988, whom I do not understand as saying precisely this.

[330] Bosbach 1988.

[331] Saitta 1948, 23; Brezzi 1954, 77.

[332] Bosbach 1988, 46.

[333] Hobbes *Leviathan* 47 (p. 480).

[334] "THE CHASE is *Exorbitant Power*; all the Powers of *Europe* are the Hounds." Defoe, *Review* VI,7 (19 April 1709). For the contemporary English debate on universal monarchy, see Pincus 1995.

[335] See Burns 1992, 97-8, 100; Eckermann 1933; Folz 1969.

[336] Cf. Housley 1986, 222f.; Setton 1976, 173.

[337] Housley 1992, 264; Barnie 1974, 129.

[338] Barnie 1974, 124, 130.

[339] Housley 1986, 239.

[340] Cf. Setton 1976.

[341] Cf. Housley 1992, chap. 3.

[342] Quoted in Setton 1976, 248. "In all and any of the crusade plans in the 1360s, the companies were necessarily a vital element." Keen 1987, 103.

[343] Housley 1986, 239.

[344] Keen 1987, 106; Housley 1992, 39.

[345] Setton 1976, 241.

[346] Iorga 1896, 512.

[347] Cf. Coopland 1975, xxxiii-xxxiv; Atiya 1938, 140f.; Iorga 1896, 453f., 490f., 502f.; and de Mézières' own references: *Le songe du vieil pelerin*; *Letter to King Richard II.*, 103f.; *Épistre lamentable.*

[348] See Iorga 1896; for the broader context in which de Mézières operated, see especially Setton 1976, chap. 11-12; Edbury 1994, chap. 7; Guenée 1991, 114-5. Cf. *Le Songe*, 2: 434f.; *Épistre lamentable*, 489f.

[349] Iorga 1896, 473.

[350] Thibault 1986, 39-40.

[351] Rousset 1983, 132-3; cf. Coopland 1975, xii-xiii. But Setton 1976, 249, remarked that "Charles lacked a crusading mentality."

[352] Housley 1992, 393.

[353] Setton 1976, 258-9.

[354] *Life of St. Peter Thomas* (quoted in Setton 1976, 237).

[355] Atiya 1938, 129. Edbury 1994, 167, calls them "the two most ardent exponents of the crusade ideal."

[356] A *résumé*, published before Coopland's ed., is Bell 1955.

[357] On the Nicipolis crusade, see Setton 1976, chap. 14; Housley 1992, 75f.

[358] See Setton 1976, 246-7.

[359] See Houlsey 1986, 223-7; 1992, 264.

[360] Setton 1976, 248; cf. 238.

[361] Keen 1987, 104.

[362] *Le Songe*, 2: 292.

[363] Ibid., 2: 293-5.

[364] What was, for Philippe, most disturbing about the Jews, not living in the ghettos, was that he could not discern them from the Christians: "alant parmy les rues de Paris, on ne pourroit cognoistre qui est Juif ou Crestien." Ibid., 2: 285. But de Mézières was far from being the first in the Latin Christian west to depict this as a problem. Canon 68 of the Fourth Lateran Council, for example, ordered that the Jews should wear distinctive clothes to prevent confusion which could result in "mixed" marriages. See Hefele 1912-13, 5.2: 1386-7.

[365] *Le Songe*, 2: 296.

[366] Ibid., 2: 373f.

[367] Barnie 1974, 31.

[368] Tyerman 1988, 334; cf. Barnie 1974, 24.

[369] See n. 337.

[370] *Letter*, 12/85. (The first figure refers to Coopland's trans., the second to the original.)

[371] Ibid., 43/116.

[372] Ibid., 44/117.

[373] Ibid., 46/119.

[374] Ibid., 52-3/126.

[375] Ibid., 50/124.

[376] Ibid., 27/100. Cf. Iorga 1896, 464, summarizing the Armenian King Leo IV' argument, who in 1386, with French consent, visited the English court: "il exposa l'état déplorable de l'Orient, qui souffrait depuis soixante ans les cruautés et les dévastations des Sarrasins [...]. La guerre entre chrétiens, cette guerre honteuse et inutile, puisques toutes les conquêtes avaient été perdues, devait cesser pour la confusion des ennemis de la croix. C'est ainsi qu'on pourrait reprendre aux Infidèles Bethléem et Sion."

[377] *Letter*, 21f./93f.

[378] Ibid., 115/42; cf. 50/123, 65/139; 119/45: "Il a este revele a vous ii. roys que par vous sera faitte la paix, et de vous et de la crestiente, l'eglise raunie, et conquise Surie."

[379] "Lombardie demourra as Lombars, Espaigne aus Espaigneux, France aus Francois, et Engleterre aux Anglois." Ibid., 14/87.

[380] For a more conventional (and exclusivist) view on the *roy très-crestien*, see *Épistre lamentable*, 457.

[381] *Letter*, 43/116.

[382] Ibid., 18/91.

[383] "Soit l'amour de Dieu prise,
Ne guerriez l'un l'autre desormais,
Sur Sarrazins soit votre guerre remise,
A voz subgez soit donné bonne paiz." Iorga 1896, 489.

[384] Housley 1986, 227. See Thibault 1986, 174-5.

[385] Coopland 1975, ix.

[386] Quoted in Housley 1992, 74.

[387] *Letter*, 18/91.

[388] Ibid., 45/118.

[389] Ibid., 28/101.

[390] Ibid., 18/90-1.

[391] Ibid., 26/99.

[392] Ibid., 30/103.

[393] Ibid., 71/145.

[394] *Épistre lamentable*, 523.

[395] Tyerman 1985, 109.

[396] Cf. Setton 1976, 241.

[397] *Épistre lamentable*, 473-4.

[398] Cf. Setton 1976, 238, 241 (quoting the *Life of St. Peter Thomas*).

[399] *Épistre lamentable*, 499.

[400] Setton 1976, 261, 168 (quoting the *Life of St. Peter Thomas*).

[401] *Épistre lamentable*, 494.
[402] Ibid., 489, 467, 498; cf. *Le Songe*, 2: 223.
[403] Cf. chap. 1 n. 310.
[404] D'Ailly dedicated an early work of his to de Mézières. Guenée 1991, 116. A founding father of radical conciliarist thought, d'Ailly has a share in the praise some historians of political thought lavish on conciliarism as a moment in the development of "modern theory of popular sovereignty in a secular state." Cf. Skinner 1978, 1: 65.
[405] De Mézières' vocabulary belonged "à l'ancienne école." Rousset 1983, 133.
[406] *Épistre lamentable*, 490, 499.
[407] Ibid., 490, 473.
[408] Ibid., 500; cf. 503.
[409] Ibid., 475; cf. 499: "Cette chevalerie sera la Cité portative de Dieu."
[410] Ibid., 458.
[411] See Iorga 1896, 455.
[412] Cardini 1993c, 428, sees the reform of the Church, instead of peace, as one of the three goals of Catherine's public activity. For a sympathetic account of Catherine's notion of peace, see Petrocchi 1975.
[413] Cf. Cardini 1993c, 426.
[414] Quoted in Housley 1986, 223. On Gregory XI's crusade, see Thibault 1986, 49f.
[415] Housley 1986, 223. A "deeply ingrained traditionalism" regarding the crusade blinded Gregory XI to the "realities of his age" and doomed his crusading efforts to fail. Thibault 1986, 37.
[416] Knowles and Obolensky 1991, 326.
[417] Catherine to Pope Gregory XI, 31 March 1376, *The Letters of St. Catherine of Siena*, 203.

[418] Catherine to King Charles V of France, 1376, ibid., 239. For a more detailed (and symathetic) discussion of Catherine's crusade idea, see Castellini 1938; Cardini 1993c.

[419] Catherine to Nicolò Soderini, 1375, *The Letters*, 116-7.

[420] Catherine to Giovanna d'Angiò, Queen of Naples, July 1375; to Nicolò Soderini, A. D. 1375; to Monna Paola, after 1 July 1375; to Bartolomeo della Pace Smeducci da Sanseverino, A. D. 1375 or 1376, ibid., 114, 116, 119, 161.

[421] Rousset 1983, 122; cf. Castellini 1938, 325; Cardini 1993c, 433.

[422] Catherine to Bernabò Visconti, between 3 Nov. 1373 and 9 Jan. 1374, *The Letters*, 71.

[423] Catherine to Cardinal Iacopo Orsini, A. D. 1374, ibid., 91.

[424] Raymond of Capua *De Sancta Catherina Senensi Vita* (quoted in Castellini 1938, 340; Cardini 1993c, 443).

[425] 27 June 1375, *The Letters*, 106.

[426] Catherine to Pope Gregory XI, 31 March 1376, ibid., 205.

[427] Catherine to Pope Gregory XI, Sept. 1376, ibid., 243.

[428] Catherine to Pope Gregory XI, Jan. 1376, ibid., 169.

[429] Catherine to Pope Gregory XI, 31 March 1376, ibid., 205.

[430] Catherine to the Signori of Florence, near Easter 1376, ibid., 215.

[431] Catherine to King Charles V, July 1376, ibid., 239.

[432] Catherine to Pope Gregory XI, 21 March 1376, ibid., 202. Cf. *De Sancta Catherina ... Vita* (quoted in Cardini 1993c, 443), that one of the three goods brought about by the crusade was "salus multorum sarracenorum."

[433] Catherine to Giovanna d'Angiò, Queen of Naples, July 1375, *The Letters*, 114; cf. Catherine to Bartolomeo della Pace Smeducci da Sanseverino, A. D. 1375 or 1376, ibid., 161.

[434] Catherine to Bartolomeo della Pace Smeducci da Sanseverino, A. D. 1375 or 1376, ibid., 161.

[435] Catherine to the Queen Mother, Elisabeth of Hungary, Summer 1375, ibid., 132.

[436] Catherine to the Queen Mother, Elisabeth of Hungary, Summer 1375; to Giovanna d'Angiò, Queen of Naples, 4 Aug. 1375, ibid., 133, 129.

[437] Rousset 1983, 124; Cardini 1993c, 452-3.

[438] See Riley-Smith 1980.

[439] Catherine to the Queen Mother, Elisabeth of Hungary, Summer 1375, *The Letters*, 132.

[440] Cf. Cardini 1993c, 452.

[441] Knowles and Obolensky 1991, 398.

[442] Cf. n. 437.

[443] Rousset 1983, 120.

[444] See Sivan 1985.

[445] See, for example, Munz 1969, 371, n. 2.

[446] Cowdrey 1976, 11, 27.

[447] Brundage 1976, 124; 1997, 260.

[448] Housley 1992, 456.

[449] Cf. Djuvara 1914.

[450] See Grousset 1939, 384-385.

[451] See Mayer 1993, 288.

المراجـــع

Abbreviations

ANF *Ante-Nicene Fathers*. Eds. A. Roberts, and J. Donaldson. 10 vols. Reprint. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993-96.

CCSL *Corpus christianorum. Series latina*. Turnholt: Brepols, 1953-.

Mansi J. D. Mansi, ed. *Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio*. Venice, 1759-98.

MGH *Monumenta Germaniae Historica*:
BfdtKz *Briefe der deutschen Kaiserzeit*
Epp. *Epistolae* (in quart)
Ldl *Libelli de lite imperatorvm et pontificvm*
SS *Scriptores* (in folio)
SS rer. Merov. *Scriptores rerum Merovingicarum*

NPNF, 1st ser. *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. 1st ser. Ed. Ph. Schaff. 14 vols. Reprint. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989-96.

NPNF, 2d ser. *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. 2d ser. Eds. Ph. Schaff, and H. Wace. 14 vols. Reprint. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989-97.

PL *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Ed. J.-P. Migne. Paris 1844-64.

RHC Occ *Recueil des historiens des croisades: historiens occidentaux*. Paris 1844-95.

RS *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* (Rolls Series). London 1858-1911.

Primary Sources

(Selections of sources in English translation are listed under Secondary Literature.)

Adalbero of Laon. *Poéme au roi Robert.* Ed. C. Carozzi. Paris: Les Belles Lettres, 1979.

Alain of Lille. *Textes inédits.* Ed. M.-Th. d'Alverny. Paris: Vrin, 1965.

Alcuin. *Alcuin of York: His life and letters.* Ed. and trans. S. Allott. York: William Session, 1987.

———. *Epistolae.* Ed. E. Dümmler. MGH Epp 4 (Karolini aevi 2).

Ambrose of Milan. *The Letters.* Trans. H. de Romestin. In *The Principal Works of St. Ambrose.* Vol. 10 of NPNF, 2d ser.

———. *On the Christian Faith.* Trans. H. de Romestin. In *The Principal Works of St. Ambrose.* Vol. 10 of NPNF, 2d ser.

Anna Comnena. *The Alexiad of Anna Comnena.* Trans. E. Sewer. Harmondsworth: Penguin Books, 1969.

Annales Alamannici. MGH SS 1.

Annales Laubacenses. MGH SS 1.

Annales Laureshamenses. MGH SS 1.

Annales mettenses. MGH SS 1.

Annales Mosellani. MGH SS 16.

Annales Nazariani. MGH SS 1.

Annales Petaviani. MGH SS 1.

Annales Sancti Amandi. MGH SS 1.

Annales Sangallenses maiores. MGH SS 1.

Annales Tiliani. MGH SS 1.

Anselm of Canterbury. *Cur deus homo.* Vol. 3 of *L'oeuvre d'Anelme de Cantorbéry*, ed. M. Corbin. Paris: Les Éditions du CERF, 1988.

Anselm of Lucca. *Liber contra Wibertum*. MGH Ldl 1.

———. *Sermo de caritate*. Ed. E. Pásztor. In E. Pásztor. Motivi dell'ecclesiologia di Anselmo di Lucca: In margine a un sermone inedito. *Bullettino dell' Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano* 77 (1965): 96-104.

Aquinas. *Contra errores Graecorum*. Vol. 40, pt. A of Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia*, ed. Fratrum praedicatorum. Rome: Ad Sanctae Sabinae, 1967.

———. *De rationibus fidei*. Vol. 40, pt. B-C of Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia*, ed. Fratrum praedicatorum. Rome: Ad Sanctae Sabinae, 1968.

———. *Država*. Ed. T. Vereš. Zagreb: Globus, 1990.

———. *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles*. Ed. C. Pera. Textus Leoninus. Turin and Rome: Marietti, 1961.

———. *O razlozima vjere* [*De rationibus fidei*]. In Toma Akvinski. *Razgovor s pravoslavnima i muslimanima*, ed. and trans. A. Pavlović. Zagreb: Globus, 1992.

———. *Protiv zabluda Grkâ* [*Contra errores Graecorum*]. In Toma Akvinski. *Razgovor s pravoslavnima i muslimanima*, ed. and trans. A. Pavlović. Globus, Zagreb 1992.

———. *Summa theologica*. Vols. 1-3 of Aquinas, *Opera omnia*, ed. S. E. Fretté and P. Maré. Paris: L. Vivés, 1882.

———. *Summa theologica*. Trans. Fathers of the English Dominican Province. 5 Vols. Westminster, MD.: Christian Classics, 1981.

Aristotle. *The Politics of Aristotle*. Trans. and ed. E. Barker. Oxford: Oxford University Press, 1958.

Augustine. *The City of God*. Trans. G. E. McCracken et al. The Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1960.

———. *On Christian Doctrine.* Trans. D. W. Robertson, Jr. New York and London: Macmillan, 1958.

———. *The Letters.* Trans. J. G. Cunningham. In vol. 1 of NPNF, 1st ser.

———. *Select Letters.* Trans. J. H. Baxter. The Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1980.

Bacon, Roger. *Compendium of the Study of Theology.* Ed. T. Maloney. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 20. Leiden: E. J. Brill, 1988.

———. *Compendium studii philosophiae.* In vol. 1 of Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. Brewer. RS 15. London: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1859.

———. *De speculis comburentibus.* In *Roger Bacon's Philosophy of Nature*, ed. D. C. Lindberg. Oxford: Clarendon Press, 1983.

———. *Epistola Fratris Rogerii Baconis de Secretis Operibus Artis et Naturae, et de Nullitate Magiae.* In vol. 1 of Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. Brewer. RS 15. London: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1859.

———. *The Opus Majus.* Trans. R. B. Burke. 2 Vols. New York: Russell & Russell, 1962.

———. *Opus minus.* In vol. 1 of Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. Brewer. RS 15. London: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1859.

———. *Opus tertium.* In vol. 1 of Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. Brewer. RS 15. London: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1859.

———. *Part of the Opus tertium of Roger Bacon, Including a Fragment Now Printed for the First Time.* Ed. A. G. Little. British Society of Franciscan Studies 4. Aberdeen The University Press, 1912.

Baldric of Dol [Bourgueil]. *Historia Jerosolimitana.* RHC Occ 4.

Bedae chronologia continuata. In vol. 3 of *The Complete Works of Venerable Bede*, ed. J. A. Giles. London: Whittaker, 1843.

Bede. *Chronicon, sive de sex hujus seculi aetatibus.* In *Bedae opera historica minora*, ed. J. Stevenson. London: Sumptibus societatis, 1841.

———. *De locis sanctis.* In vol. 4 of *The Complete Works of Venerable Bede*, ed. J. A. Giles. London: Whittaker, 1843.

———. *The Ecclesiastical History of the English People.* Trans. B. Colgrave. In *The Ecclesiastical History of the English People. The Greater Chronicle. Bede's Letter to Egbert*, ed. J. McClure, and R. Collins. Oxford and New York: Oxford University Press, 1994.

———. *Expositio actuum apostolorum.* Ed. M. L. W. Laistner. In pt. 2, vol. 4 of *Bedae Venerabilis opera.* CCSL 121.

———. *The Greater Chronicle.* Trans. J. McClure, and R. Collins. In *The Ecclesiastical History of the English People. The Greater Chronicle. Bede's Letter to Egbert*, ed. J. McClure, and R. Collins. Oxford and New York: Oxford University Press, 1994.

———. *In primam partem Samuhelis libri IIII.* Ed. D. Hurst. In pt. 2, vol. 2 of *Bedae Venerabilis opera.* CCSL 119.

———. *Libri quatuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac at eiectionem Ismahelis adnotationum.* Ed. Ch. W. Jones. In pt. 2, vol. 1 of *Bedae Venerabilis opera.* CCSL 118A.

———. *Nomina regionum atque locorum de actibus apostolorum.* Ed. M. L. W. Laistner. In pt. 2, vol. 4 of *Bedae Venerabilis opera.* CCSL 121.

———. *Opera historica (Historical Writings).* Trans. J. E. King. Loeb Classical Library. London: William Heinemann, New York: and G. P. Putnam's Sons, 1930.

Bernard of Clairvaux. *Briefe.* Vols. 2-3 of *Sämtliche Werke*, ed. G. B. Winkler. Insbruck: Tyrolia, 1992.

———. *Éloge de la nouvelle chevalerie (De laude novae militiae).* Ed. P.-Y.

Emery. Vol. 31 of *Oeuvres complètes*. Sources chrétiennes 367. Paris: Les éditions du CERF, 1990.

———. *Five Books On Consideration: Advice to a Pope*. Trans. J. D. Anderson, and E. T. Kennan. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1976.

Biblia sacra iuxta vulgatam versionem. Ed. R. Gryson. 4th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Bonaventure. *Collationes in Hexaëmeron siue illumationes Ecclesia (Collazioni sull'Exameron ovvero le illuminazioni della Chiesa)*. Vol. 6.1 of *Opere di San Bonaventura*. Rome: Città Nuova, 1994.

———. *Legenda S. Francisci*. In Bonaventure. *Legendae duae de vita S. Francisci Seraphici*, ed. Collegium S. Bonaventurae. Clara Aqua, 1923.

———. *The Life of St. Francis (Legenda maior)*. Trans. E. Cousins. In Bonaventure. *The Soul's Journey into God. The Tree of Life. The Life of St. Francis*. Trans. E. Cousins. Mahwah, N. J.: Paulist Press, 1978.

———. *The Soul's Journey into God*. Trans. E. Cousins. In Bonaventure. *The Soul's Journey into God. The Tree of Life. The Life of St. Francis*. Trans. E. Cousins. Mahwah, N. J.: Paulist Press, 1978.

Bonet, Honoré. *The Tree of Battles*. Ed. G. W. Coopland. Liverpool: At the University Press, 1949.

Boniface. *The Letters of Saint Boniface*. Ed. and trans. E. Emerton. New York: W. W. Norton, 1976.

Bonizo of Sutri. *Liber ad amicum*. MGH Ldl 1.

———. *Liber de vita christiana*. Ed. E. Perels. Texte zur Geschichte des römischen und kanonischen Rechts im Mittelalter 1. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1930.

The Book of Sainte Foy. Ed. and trans. P. Sheingorn. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

Carmen in victoriam Pisanorum. In Giuseppe Scalia, "Il Carme pisano sull'impresa contro i Saraceni del 1087," *Studi di filologia romanza offerti a*

Silvio Pellegrini (Padua: Liviana editrice, 1971); and H. E. J. Cowdrey, "The Mahdia campaign of 1087," *English Historical Review* 92, no. 362 (1977).

Catherine of Siena. *The Letters of St. Catherine of Siena.* Ed. and trans. Suzanne Noffke. Vol. 1. Binghamton, N.Y.: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1988.

Chronicon moissiacense. MGH SS 1.

Comenius, John Amos. *The Angel of Peace sent to the Peace Ambassadors of England and the Netherlands in Breda, Whence it is intended for transmission to all the Christians in Europe and thereafter to all the nations throughout the world, that they should call a halt, cease to wage war, And make way for the Prince of Peace, Christ, who now desireth to announce peace to the nations.* Ed. M. Safranek. New York: Pantheon Books, [1944].

Constitutum Constantini, Das (Konstantinische Schenkung). Ed. H. Fuhrmann. Fontes iuris Germanici antiqui 10. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1968.

Dante, Alighieri. *Monarchy.* Ed. and trans. D. Nicholl. In *Monarchy and Three Political Letters.* New York: The Noonday Press, 1954.

———. *Opere.* Ed. F. Chiapelli. Milan: Ugo Mursia editore, 1967.

———. *Three Political Letters.* Trans. C. Hardie. In *Monarchy and Three Political Letters.* New York: The Noonday Press, 1954.

Defoe, Daniel. *Defoe's Review.* Ed. A. Secord. Facsimile Text Society. New York: Columbia University Press, 1938.

de Lorris, Guillaume, and Jean de Meun. *The Romance of the Rose.* Trans. Ch. Dahlberg. 3d ed. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1995.

de Mézières, Philippe, see Philippe de Mézères.

De unitate ecclesiae conservanda. In *Quellen zum Investiturstreit.* Vol. 2. *Schriften über den Streit zwischen Regnum und Sacerdotium*, ed. I. Schmale-Ott. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.

A Dispute between a Priest and a Knight. Ed. and trans. N. N. Erickson.

Proceedings of the American Philosophical Society, 111, no. 5 (1967).

Dubois, Pierre, see Pierre Dubois.

Early Christian Lives. Ed. and trans. C. White. Harmondsworth: Penguin Books, 1998.

Einhard. *The Life of Charlemagne*. Trans. S. E. Turner. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1960.

Engelbert of Admont. *Engelberti Abbatis Admontensis, qui sub Rudolpho Habspurgio floruit, de Ortu & fine Romani Imperij Liber*. Basle, 1553.

Francis of Assisi. *Spisi svetega Frančiška*. In *Spisi sv. Frančiška Asiškega in sv. Klare*. Celje: Mohorjeva družba, 1982.

———. *St. Francis of Assisi: Writings and Early Bibliographies. English Omnibus of the Sources for the Life of St. Francis*. Ed. M. A. Habig. 2d ed. London: The Society for Promoting Christian Knowledge, 1979.

Fredegar. *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV cum continuationibus*. Ed. B. Krusch. MGH SS rer. merov. 2.

———. *Fredegarii Chronicorum Liber Quartus cum Continuationibus (The Fourt Book of the Chronicle of Fredegar with its continuations)*. Ed. and trans. J. M. Wallace-Hadrill. London: Thomas Nelson and Sons, 1960.

Fulcher of Chartres. *Historia Iherosolymitana. Gesta Francorum Iherusalem peregrinatium, ab anno Domini MXCV usque ad annum MCXXVII*. RHC Occ 3.

———. *A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*. Trans. F. R. Ryan, and ed. H. S. Fink. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1969.

Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum (The Deeds of the Franks and the other Pilgrims to Jerusalem). Ed. R. Hill. London: Thomas Nelson and Sons.

Gibbon, Edward. *The English Essays of Edward Gibbon*. Ed. P. B. Craddock. Oxford: Clarendon Press, 1972.

———. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Ed. D.

Womersley. London: Penguin Books, 1995.

Giles of Rome. *On Ecclesiastical Power.* Trans. and ed. R. W. Dyson. Woodbridge: The Boydell Press, 1986.

Gratian. *Decretum magistri Gratiani.* Vol. 1 of *Corpus iuris canonici,* ed. E. Friedberg. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959.

Gregory VII, Pope. *The Correspondence of Gregory VII: Selected Letters from the Registrum.* Ed. and trans. E. Emerton. Columbia Records of Civilization 14. New York: Columbia University Press, 1990.

———. *The* Epistolae vagantes *of Pope Gregory VII.* Ed. and trans. H. E. J. Cowdrey. Oxford: Clarendon Press, 1972.

———. *Das Register Gregors VII.* Ed. E. Caspar. MGH Epistolae selectae vol. 2. 2 vols. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1920-23.

Gregory of Tours. *The History of the Franks.* Trans. L. Thorpe. Harmondsworth: Penguin Books, 1974.

Guibert of Nogent. *The Deeds of God through the Franks.* Trans. R. Levine. Woodbridge: The Boydell Press, 1997.

———. *Historia quae dicitur Gesta Dei per Francos.* RHC Occ 4.

Hagenmeyer, Heinrich, ed. *Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088-1100.* Reprint. Hildesheim and New York: Georg Olms, 1973.

Henry IV, Emperor. *Die Briefe Heinrichs IV.* Ed. C. Erdmann. Deutsches Mittelalter 1. Leipzig 1937: Karl W. Hiersmann.

Historia de expeditione Friderici imperatoris. In *Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I.,* ed. A. Chroust. MGH Scriptores rerum Germanicarum, n. s., 5.

Hobbes, Thomas. *Leviathan.* Ed. R. Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Humbert of Romans. *Treatise on the Formation of Preachers.* In *Early Dominicans: Selected Writings,* ed. and trans. S. Tugwell. Ramsey, N. J.: Paulist Press, 1982.

Humbert of Silva Candida. *Adversus simoniacos libri tres*. PL 143.

Isidore of Seville. *Etymologiarvm sive originvm libri XX*. Ed. W. M. Lindsay. Oxford Classical Texts. Oxford: Oxford University Press, 1911.

Jacopone da Todi. *The Lauds*. Trans. S. Hughes, and E. Hughes. Ramsey: Paulist Press, 1982.

Jaffé, Phillippus. *Regesta pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*. Leipzig: Veit et. Comp., 1888.

James of Viterbo. *On Christian Government (De regimine christiano)*. Trans. and ed. R. W. Dyson. Woodbridge: The Boydell Press, 1995.

Jerome, St. *Commentariorum in Ezechielem prophetam*. PL 25.

———. *The Principal Works of St. Jerome*. Trans. W. H. Fremantle. Vol. 6 of NPNF, 2d ser.

John VIII, Pope. *Joannis Papae VIII Epistolae et decreta*. PL 126.

John of Paris. *On Royal and Papal Power*. Trans. and ed. J. A. Watt. Toronto: The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1971.

———. *Über königliche und päpstliche Gewalt: Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung*. Ed. F. Bleienstein. Stuttgart: Ernst Klett, 1969.

John of Salisbury. *Politocratus*. Ed. and trans. C. J. Nederman. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Jonas of Orleans. *Le métier de roi (De institutione regia)*. Ed. A. Dubreucq. Sources chrétiens 407. Paris: Les Éditions du CERF, 1995.

Josephus. *Jewish Antiquities*. Trans. H. St. J. Thackeray. Loeb Classical Library. London: William Heinemann, New York: and G. P. Putnam's Sons, 1930.

Kant, Immanuel. *Zum ewigen Frieden*. In vol. 11 of *Werkausgabe*, ed. W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

King Horn: A Middle-English Romance. Ed. J. Hall. Oxford: Clarendon

Press, 1901.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Political Writings*. Ed. and trans. P. Riley. 2d ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Liber miraculorum sancte Fidis. Ed. L. Robertini. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1994.

Liudprand of Cremona. *A Chronicle of Otto's Reign (Liber de rebus gestis Ottonis)*. In *The Embassy to Constantinople and Other Writings*, trans. F. A. Wright, and ed. J. J. Norwich. London: J. M. Dent; Rutland, Vt.: Charles E. Turtle, 1993.

Loewenfeld, Samuel, ed. *Epistolae pontificum romanorum ineditae*. Leipzig: Veit et. Comp., 1885.

Lull, Ramon. *Blanquerna: A Thirteenth Century Romance*. Trans. E. Allison Peers. London: Jarrolds, [1926].

———. *The Book of the Gentile and the Three Wise Men*. In vol. 1 of *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)*, ed. and trans. A. Bonner. Princeton, N. J.: Princeton University Press., 1985.

———. *Contemporary Life* (*Vita coaetanea*). Trans. (with interpolations) A. Bonner. In A. Bonner. "Historical Background and Life of Ramon Llull." *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)*, ed. and trans. A. Bonner. Vol. 1. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

———. *De participatione Christianorum et Saracenorum*. In H. Wieruszowski. *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*. Rome: Storia e letteratura, 1971.

———. *Felix, or the Book of Wonders*. In vol. 2 of *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)*, ed. and trans. A. Bonner. Princeton, N. J.: Princeton University Press., 1985.

———. *Liber de fine*. In A. Gottron. *Ramon Lulls Kreuzzugsideen*. Berlin: Walther Rothschild, 1912.

———. *Libre de Blanquerna*. Ed. A. M. Alcover. Vol. 9 of *Obres Originals del Illuminat Doctor Mestre Ramon Lull*. Palma de Mallorca: Comissió editora Lulliana, 1914.

———. *Petitio Raymundi in concilio generali ad acquirendam terram sanctam.* In H. Wieruszowski. *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, pp. 165-70. Rome: Storia e letteratura, 1971.

———. *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316).* Ed. and trans. A. Bonner. 2 vols. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1985.

Manegold of Lautenbach. *Ad Geberhardum liber.* MGH Ldl 1.

Marsiglio of Padua. *Defensor minor.* Trans. C. J. Nederman. In Marsiglio of Padua, *Writings on the Empire*, ed. C. J. Nederman. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

———. *Defensor Pacis.* Trans. and ed. A. Gewirth. Toronto: University of Toronto Press in association with the Medieval Academy of America, 1980.

———. *Defensor Pacis.* Ed. R. Scholz. Fontes iuris Germanici antiqui. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1932-33.

———. *De translatione Imperii.* Trans. F. Watson, and C. J. Nederman. In Marsiglio of Padua, *Writings on the Empire*, ed. C. J. Nederman. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Mirbt, Carl, and Kurt Aland. *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus.* Vol. 1. 6th ed. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967.

The New Oxford Annotated Bible. New Revised Standard Version. New York: Oxford University Press, 1994.

Nithard. *Histories.* In *Carolingian Chronicles*, ed. and trans. B. W. Scholz. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1972.

Odo of Deuil. *De profectione Ludovici VII in orientem (The Journey of Louis VII to the East).* Ed. and trans. V. G. Berry. New York: W.W. Norton, 1948.

Oresme, Nicole. *Le Livre de Politique d'Aristote.* Ed. A. D. Menut. Transactions of the American Philosophical Society 60, no. 6 (1970), Philadelphia.

Otto of Freising [and his continuator, Rahewin]. *The Deeds of Friderick Barbarossa.* Trans. Ch. Ch. Mierow. Toronto: University of Toronto Press in association with the Medieval Academy of America, 1994.

Peter the Venerable. *Epistola Petri Cluniacensis ad Bernardum Claraevallis.* In J. Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964).

———. *The Letters of Peter the Venerable.* Ed. G. Constable. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967.

———. *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum.* In J. Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964).

———. *Sermo domni Petri abbatis cluniacensis de laude Domini sepulchri.* In G. Constable, "Petri Venerabilis sermones tres," *Révue bénédictine* 64 (1954), nos. 3-4.

———. *Schriften zum Islam.* Ed. R. Glei. Corpus islamo-christanum. Series latina 1. Altenberge: CIS-Verlag, 1985.

———. *Summa totius haeresis Saracenorum.* In J. Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964).

Petrus Crassus. *Defensio Heinrici IV. regis.* In *Quellen zum Investiturstreit.* Vol. 2. *Schriften über den Streit zwischen Regnum und Sacerdotium,* ed. I. Schmale-Ott. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.

Philippe de Beaumanoir. *The* Coutumes de Beauvaisis *of Philippe de Beaumanoir.* Trans. and ed. F. R. P. Akehurst. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

Philippe de Mézières. *Épistre lamentable et consolatoire sur le fait de la desconfiture lacrimable du noble et vaillant roy de Honguerie par les Turcs devant la ville de Nicopoli* etc. In *Oeuvres de Froissart,* ed. Kervyn de Lettenhove. Vol. 16. Brussels: Imprimerie et librairie Victor Devaux, 1872.

———. *Letter to King Richard II: A plea made in 1395 for peace between England and France.* Ed. and trans. G. W. Coopland. Liverpool: Liverpool University Press, 1975.

———. *Le songe du vieil pelerin.* Ed. G. W. Coopland. 2 vols. Cambridge: At the University Press, 1969.

Pierre Dubois. *The Recovery of the Holy Land.* Trans. and ed. W. I. Brandt. New York: Columbia University Press, 1956.

———. *De recuperatione terre sancte: Traité de politique générale par Pierre Dubois, avocat des causes ecclésiastiques au bailliage de Coutances sous Philippe le Bel.* Ed. Ch.-V. Langlois. Paris: Alphonse Picard, 1891.

———. *Oppinio cujusdam suadentis regi Francie ut regnum Jerosolimitanum et Cipri acquireret pro altero filiorum suorum, ac de invasione regni Egipti.* In Dubois, *De recuperatione terre sancte*, ed. Ch.-V. Langlois (Paris: Alphonse Picard, 1891); trans. in Dubois, *The Recovery of the Holy Land*, trans. and ed. W. I. Brandt (New York: Columbia University Press, 1956).

———. *Summaria brevis et compendiosa doctrina felicis expedicionis et abrevacionis guerrarum ac litium regni Francorum.* Ed. H. Kämpf. Leipzig and Berlin: B. G. Teubner, 1936.

Potthast, August. *Regesta pontificum romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV.* Berlin, 1874-75.

Raymond of Aguilers. *Le "Liber" de Raymond d'Aguilers.* Ed. J. H. Hill, and L. L. Hill. Documents relatifs à l'histoire des croisades publiés par l'Academie des inscriptions et belles-lettres 9. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1969.

Robert the Monk. *Roberti Monachi historia Iherosolimitana.* RHC Occ 3.

Rodulfus Glaber. *Historiarvm libri quinqve (The Five Books of the Histories).* Ed. and trans. J. France. Oxford: Clarendon Press, 1989.

Sandys, Edwin. *Europae speculum, or a View or Survey of the State of Religion in the western parts of the world, wherein The Roman Religion, and the Pregnant Policies of the Church of* Rome *to support the same, are notably displayed, with some other memorable Discoveries and Commemorations.* London, 1673.

Sermo cum rex Franciae processurus ad bellum. In Dom Jean Leclercq, "Un sermon prononcé pendant la guerre de Flandre sous Philippe le Bel," *Revue du moyen âge latin* 1, no. 2 (1945).

Seyssel, Claude de. *Exorde en la translation de l'Histoire de Justin.* In *La Monarchie de France et deux autres fragments politiques*, ed. J. Poujol. Paris: Librairie d'Argences, 1961.

———. *La Monarchie de France.* In *La Monarchie de France et deux autres fragments politiques*, ed. J. Poujol. Paris: Librairie d'Argences, 1961.

The Song of Roland. Trans. Glyn Burgess. London: Penguin Books, 1990.

Le songe du vergier, qui parle de la disputacion du clerc et du chevalier. Parts 1 and 2. Ed. F. Chatillon. *Revue du Moyen Age Latin* 13 (1957); 14 (1958).

Sozomen. *The Ecclesiastical History.* Revised trans. Ch. D. Hartranft. In vol. 2 of NPNF, 2d ser.

Thiel, Andreas, ed. *Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilaro usque ad Pelagium II.* Vol. 1. Braunsberg: Eduard Peter, 1868.

Thomas of Celano. *The First Life of St. Francis.* In *St. Francis of Assisi: Writings and Early Bibliographies. English Omnibus of the Sources for the Life of St. Francis*, ed. M. A. Habig. 2d ed. London: The Society for Promoting Christian Knowledge, 1979.

———. *The Second Life of St. Francis.* In *St. Francis of Assisi: Writings and Early Bibliographies. English Omnibus of the Sources for the Life of St. Francis*, ed. M. A. Habig. 2d ed. London: The Society for Promoting Christian Knowledge, 1979.

Vita beati fratris Egidii. In *Scripta Leonis, Rufini et Angeli Sociorum S. Francisci (The Writings of Leo, Rufino and Angelo, Companions of St. Francis)*, ed. and trans. R. M. Brooke. Oxford: Clarendon Press, 1990.

Voltaire. *Oeuvres complètes de Voltaire.* Paris: Garnier Frères, 1877-85.

Wenrich of Trier. *Wenrici scolastici Trevirensis Epistola sub Theoderici episcopi Virdunensis nomine composita.* In *Quellen zum Investiturstreit.* Vol. 2. *Schriften über den Streit zwischen Regnum und Sacerdotium*, ed. I. Schmale-Ott. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.

Wido of Osnabrück. *De controversia inter Hildebrandum et Heinricum imperatorem.* In *Quellen zum Investiturstreit.* Vol. 2. *Schriften über den Streit*

zwischen Regnum und Sacerdotium, ed. I. Schmale-Ott. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.

William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. Trans. E. A. Babcock, and A. C. Krey. 2 Vols. New York: Columbia University Press, 1943.

Secondary Literature

Abulafia, Anna Sapir. 1995. *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*. London and New York: Routledge.

Abulafia, David. 1977. Kantorowicz and Frederick II. *History* 62.

———. 1992. *Frederick II: a medieval emperor*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Allen, J. W. 1923. Marsilio of Padua and Mediaeval Secularism. In *The Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers*, ed. F. J. C. Hearnshaw. London: George G. Harrap.

Alphandéry, Paul. 1954. *La Chrétienté et l'idée de croisade*. Ed. A. Dupront. Vol. 1. Paris: Albin Michel.

———. 1959. *La Chrétienté et l'idée de croisade*. Ed. A. Dupront. Vol. 2. Paris: Albin Michel.

Anton, Hans Hubert. 1968. *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*. Bonn: Ludwig Röhrschied.

———. 1987. Frühe Stufen der Kirchenreform. In *Sant'Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture: Atti del Convegno Internazionale di Studi (Mantova, 23-24-25 maggio 1986)*, ed. P. Golinelli. Bologna: Pàtron.

Appelt, Heinrich. 1983. Christianitas und Imperium in der Stauferzeit. In *La cristianità dei secoli XI e XII in Occidente: Coscienza e strutture di una società*. Miscellanea del Centro di Studi Medioevali 10. Milan: Vita e pensiero.

Armstrong, Karen. 1992. *Holy War: The Crusades and Their Impact on Today's World*. New York: Anchor Books.

Arquillière, H.-X. 1934. *Saint Grégoire VII: Essai sur sa conception du pouvoir*

pontifical. Paris: Vrin.

———. 1939. *L'église au moyen âge.* Paris: Bloud & Gay.

———. 1947. Origines de la théorie des deux glaives. *Studi gregoriani* 1.

Atiya, Aziz Suryal. 1938. *The Crusade in the Later Middle Ages.* London: Methuen.

———. 1962. *Crusade, Commerce and Culture.* Bloomington: Indiana University Press.

Aziz, Mohammed A. 1996. La croisade de l'empereur Frédéric II et l'Orient Latin. In *Autour de la première croisade: Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995),* ed. M. Balard. Paris: Publications de la Sorbonne.

Babbitt, Susan M. 1985. *Oresme's* Livre de Politiques *and the France of Charles V.* Transactions of the American Philosophical Society 75, pt. 1. Philadelphia: American Philosophical Society.

Baethgen, Friedrich. 1964. Zur Geschichte der Weltherrschatsidee im späteren Mittelalter. In *Festschrift Percy Ernst Schramm zu seinem siebzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden zugeeignet.* Vol. 1. Wiesbaden: Franz Steiner.

Bainton, Roland H. 1960. *Christian Attitudes Toward War and Peace.* Nashville and New York: Abingdon Press.

Balan, Pietro. [1890?]. Il pontificato di Giovanni VIII libri tre. In id. *Il papato di Giovanni VIII dal 872 al 882, ed Il processo di Bonifazio VIII.* [Rome?].

Balard, Michel. 1997. L'image de l'autre: Génois et Sarrasins. In *Itinéraire de cultures croisées: de Toulouse à Tripoli.* Triopoli: Publications de l'Université de Balamand.

Barber, Malcolm. 1982. The world picture of Philip the Fair. *Journal of Medieval History* 8, no. 1.

———. 1993. *The Trial of the Templars.* Cambridge: Cambridge University Press, Canto.

———. 1995. *The New Knighthood. A History of the Order of the Templars.* Cambridge: Cambridge University Press, Canto.

Barber, Richard. 1982. *The Knight and Chivalry.* New York: Harper Colophon Books.

Barnes, Jonathan. 1988. The just war. In *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, eds. N. Kretzmann, A. Kenny, and J. Pinborg. Cambridge: Cambridge University Press.

Barnie, John. 1974. *War in Medieval English Society: Social Values in the Hundred Years War, 1337-99.* Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Bartlett, Robert. 1993. *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change, 950-1350.* Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Basetti-Sani, Giulio. 1959. *Mohammed et Saint François.* Ottawa: Commisariat de Terre-Sainte.

Beaune, Colette. 1991. *The Birth of an Ideology: Myths and Symbols of Nation in Late-Medieval France.* Trans. S. Ross Huston and ed. F. L. Cheyette. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Becker, Alfons. 1964. *Papst Urban II. (1088-1099).* Vol. 1. *Herkunft und kirchliche Laufbahn: Der Papst und die lateinische Chrstenheit.* Stuttgart: Anton Hiersemann.

———. 1988. *Papst Urban II. (1088-1099).* Vol. 2. *Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug.* Stuttgart: Anton Hiersemann.

Beckingham, C. F. 1976. Misconceptions of Islam: Medieval and Modern. *Journal of the Royal society of Arts* 124.

Bell, Dora M. 1955. *Etude sur Le songe du vieil pèlerin de Philippe de Mézières (1327-1405) d'après le manuscrit français B.N. 22542: Document historique et moral du règne de Charles VI.* Geneva: Droz.

Bennett, Matthew. 1986. First Crusaders' Images of Muslims: The Influence of Vernacular Poetry? *Forum for Modern Language Studies* 22, no. 2.

Benson, Robert L. 1982. The Gelasian Doctrine: Uses and Transformations. In *La notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*, ed. G. Makdisi, D. Sourdel, and J. Sourdel-Thomine. Paris: Presses Univrersitaires de France.

Berg, Dieter. 1985. Gesellschaftspolitische Implikationen der vita minorum, insbesondere des franziskanischen Friedensgedankens, im 13. Jahrhundert. In *Renovatio et Reformatio: Wider das Bild vom "finsteren" Mittelalter. Festschrift für Ludwig Hödl*, ed. M. Gerwing, and G. Ruppert. Münster: Aschendorff.

Berger, Élie. 1893. *Saint Louis et Innocent IV.: Étude sur les rapports de la France et du Saint-Siège*. Paris: Thorin & Fils.

Berry, Virginia. 1956. Peter the Venerable and the Crusades. In *Petrus Venerabilis, 1156-1956: Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of His Death*, ed. G. Constable, and J. Kritzeck. Rome: Herder.

Berschin, Walter. 1972. *Bonizo von Sutri: Leben und Werk*. Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 2. Berlin and New York: Walter de Gruyter.

———. 1987. Bonizone da Sutri e lo stato di vita laicale: Il Codice Mantova 439. In *Sant'Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture: Atti del Convegno Internazionale di Studi (Mantova, 23-24-25 maggio 1986)*, ed. P. Golinelli. Bologna: Pàtron.

Beumann, Helmut. 1981. Unitas ecclesiae — unitas imperii — unitas regni: Von der imperialen Reichseinheitsidee zur Einheit der regna. In *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: Un'equazione da verificare*. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 27. Spoleto: Presso la Sede del Centro.

Bisson, Thomas N. 1977. The Organized Peace in Southern France and Catalonia, ca. 1140 - ca. 1233. *American Historical Review* 82, no. 2.

Black, Antony. 1992. *Political Thought in Europe, 1250-1450*. Cambridge: Cambridge University Press.

Blake, E. O. 1970. The Formation of the "Crusade Idea." *Journal of Ecclesiastical History* 21, no. 1.

Bleienstein, Fritz. 1969. Introduction to *Über königliche und päpstliche Gewalt*, by John of Paris. Stuttgart: Ernst Klett.

Bloch, Marc. 1983. *La société féodale*. Paris: Albin Michel.

Bloch, R. Howard. 1977. *Medieval French Literature and Law*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Blumenthal, Uta-Renate. 1988. *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

———. 1991. Papal and Local Councils: The Evidence of the *Pax* and *Treuga Dei*. *Studi gregoriani* 14.

Boehm, Laetitia. 1957. "Gesta Dei per Francos" — oder "Gesta Francorum"? Die Kreuzzüge als historiographisches Problem. *Saeculum* 8, no. 1.

Bonnaud Delamare, Roger. 1939. *L'idée de paix à l'époque carolingienne*. Paris: Domat-Montchrestien.

Bonner, Anthony. 1985a. Historical Background and Life of Ramon Llull. In *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)*, ed. and trans. A. Bonner. Vol. 1. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

———. 1985b. Llull's Thought. In *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)*, ed. and trans. A. Bonner. Vol. 1. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

———. 1985c. Llull's Influence: The History of Lullism. In *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)*, ed. and trans. A. Bonner. Vol. 1. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Borgolte, Michael. 1976. *Der Gesandtenaustausch der Karolinger mit den Abbasiden und mit den Patriarchen von Jerusalem*. Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 25. Munich: Arbeo Gesellschaft.

Bosbach, Franz. 1988. *Monarchia universalis: Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Brandt, W. I. 1956. Introduction to *The Recovery of the Holy Land*, by Pierre Dubois. New York: Columbia University Press.

Bredero, Adriaan H. 1994. *Christendom and Christianity in the Middle Ages: The Relation between Religion, Church, and Society*. Trans. R. Bruinsma. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans.

———. 1996. *Bernard of Clairvaux: Between Cult and History*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans.

Brezzi, Paolo. 1954. *Realtà e mito dell'Europa dall'antichità ai giorni nostri*. Rome: Studium.

Brown, Elizabeth A. R. 1974. The Tyranny of a Construct: Feudalism and Historians of Medieval Europe. *American Historical Review* 79, no. 4.

Brown, P. R. L. 1967. *Augustine of Hippo: Biography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

———. 1972. St. Augustine's Attitude to Religious Coercion. In id. *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. London: Faber and Faber.

———. 1996. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, AD 200-1000*. Cambridge, Mass., and Oxford: Blackwell.

Brundage, James A. 1969. *Medieval Canon Law and the Crusader*. Madison: The University of Wisconsin Press.

———. 1976. Holy War and the Medieval Lawyers. In *The Holy War*, ed. T. P. Murphy. Columbus: Ohio State University Press.

———. 1991. St. Anselm, Ivo of Chartres, and the Ideology of the First Crusade. In id. *The Crusades, Holy War and Canon Law*. Aldershot: Variorum.

———. 1992. St. Bernard and the Jurists. In *The Second Crusade and the Cistercians*, ed. M. Gervers. New York: St. Martin's Press.

———. 1997. Immortalizing the Crusades: Law and Institutions. In *Montjoie: Studies in Crusade History in Honour of Hans Eberhard Mayer*, ed. B. Z. Kedar, J. Riley-Smith, and R. Hiestand. Aldershot: Variorum.

———, ed. 1964. *The Crusades: Motives and Achievements.* Boston: D. C. Heath.

Buckler, F. W. 1931. *Harunu'l-Rashid and Charles the Great.* Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America.

Bull, Marcus. 1993. *Knightly Piety and the Lay Response to the First Crusade: The Limousin and Gascony, c. 970-c. 1130.* Oxford: Clarendon Press.

Bulst-Thiele, Marie Luise. 1992. The Influence of St. Bernard of Clairvaux on the Formation of the Order of the Knights Templar. In *The Second Crusade and the Cistercians*, ed. M. Gervers. New York: St. Martin's Press.

Burns, C. Delisle. 1947. *The First Europe: A Study of the Establishment of Medieval Christendom, A. D. 400-800.* London: George Allen & Unwin.

Burns, J. H. 1992. *Lordship, Kingship and Empire: The Idea of Monarchy, 1400-1525.* Oxford: Clarendon Press.

———, ed. 1988. *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450.* Cambridge: Cambridge University Press.

Burns, Robert I. 1971. Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth-Century Dream of Conversion. *American Historical Review* 76, no. 5.

Bryce, James. 1889. *The Holy Roman Empire.* London and New York: Macmillan.

Caesar, Michael, ed. 1989. *Dante: The Critical Heritage, 1314 (?)-1870.* London and New York: Routledge.

Callahan, Daniel F. 1992. The Peace of God and the Cult of the Saints in Aqutaine in the Tenth and Eleventh Centuries. In *The Peace of God*, ed. Th. Head, and R. Landes. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Canning, J. P. 1988. Introduction: Politics, Institutions and Ideas. In *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450*, ed. J. H. Burns. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1989. *The Political Thought of Baldus de Ubaldis.* Cambridge:

Cambridge University Press.

———. 1996. *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*. London and New York: Routledge.

Cantor, Norman F. 1991. *Inventing the Middle Ages: The Lives, Works, and Ideas of the Great Medievalists of the Twentieth Century*. New York: William Morrow.

———, ed. 1963. *The Medieval World, 300-1300*. Ideas and Institutions in Western Civilization 2. New York and London: Macmillan.

Capitani, O. 1992. Sondaggio sulla terminologia militare in Urbano II. In *"Militia Christi" e Crociata nei secoli XI-XIII*. Miscellanea del Centro di studi medioevali. Milan: Vita e pensiero.

Cardini, Franco. 1974. "Nella presenza del soldan superba": Bernardo, Francesco, Bonaventura e il superamento spirituale dell'idea di crociata. *Studi francescani* 71.

———. 1981. *Alle radici della cavalleria medievale*. Florence: La Nuova Italia.

———. 1992a. *Guerre di primavera: Studi sulla cavalleria e la tradizione cavalleresca*. Florence: Le Lettere.

———. 1992b. La guerra santa nella cristianità. In *"Militia Christi" e Crociata nei secoli XI-XIII*. Miscellanea del Centro di studi medioevali. Milan: Vita e pensiero.

———. 1993a. Bernardo e la crociata. In id. *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*. Rome: Jouvence.

———. 1993b. Le crociate tra Illuminismo ed età napoleonica. In id. *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*. Rome: Jouvence.

———. 1993c. L'idea di crociata in santa Caterina da Siena. In id. *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*. Rome: Jouvence.

Carlyle, R. W., and A. J. Carlyle. 1903-1936. *A History of Mediaeval Political Theory in the West*. 6 vols. Edinburgh and London: Willaim Blackwood & Sons.

Carozzi, Claude. 1979. Introduction to *Poéme au roi Robert*, by Adalbero of Laon. Paris: Les Belles Lettres.

———. 1983. D'Adalbéron de Laon à Humbert de Moyenmoutier: La désacralisation de la royauté. In *La cristianità dei secoli XI e XII in Occidente: Coscienza e strutture di una società.* Miscellanea del Centro di Studi Medioevali 10. Milan: Vita e pensiero.

Carton, Raoul. 1924. *La synthèse doctrinale de Roger Bacon.* Paris: Vrin.

Cassirer, Ernst, Paul Oskar Kristeller, and John Herman Randall, Jr., eds. 1948. *The Renaissance Philosophy of Man.* Chicago and London: The University of Chicago Press.

Castellini, A. 1938. I due grandi animatori della crociata: Santa Caterina da Siena e Pio II. *Bulettino senese di storia patria*, n. s., 9.

Chabod, Federico. 1991. *Storia dell'idea d'Europa.* Ed. E. Sestan, and A. Saitta. 10th ed. Bari: Laterza.

Cheira, M. A. 1947. *La lutte entre Arabes et Byzantins: La conquête et l'organisation des frontières aux VII^e et VIII^e siècles.* Alexandria: Société de publications égyptiennes.

Chew, Samuel C. 1965. *The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance.* New York: Octagon Books.

Christiansen, Eric. 1980. *The Northern Crusades: The Baltic and the Catholic Frontier, 110-1525.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Cohn, Norman. 1993. *The Pursuit of Millenium: Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages.* 3d ed. London: Pimlico.

Colbert, Edward. 1962. *The Martyrs of Córdoba (850-859): A Study of Sources.* Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Cole, Penny J. 1991. *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270.* Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America.

———. 1993. "O God, the heathen have come into your inheritance" (Ps. 78.1): The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents,

1095-1188. In *Crusaders and Muslims in twelfth-century Syria*, ed. M. Shatzmiller. Leiden: E. J. Brill.

Collins, Roger. 1996. *Fredegar.* Authors of the Middle Ages 13. In Authors of the Middle Ages. Vol. IV, 12-13. Aldershot: Variorum.

Compagnon, Antoine, and Jacques Seebacher. 1993. *L'Esprit de l'Europe.* Paris: Flammarion.

Conrad, Hermann. 1941. Gottesfrieden und Heeresverfassung in der Zeit der Kreuzzüge: Ein Beitrag zur Geschichte des Heeresstrafrechts im Mittelalter. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung* 61.

Constable, Giles. 1953. The Second Crusade as Seen by Contemporaries. *Traditio* 9.

———. 1954. Petri Venerabilis sermones tres. *Révue bénédictine* 64, nos. 3-4.

———. 1995. *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought.* Cambridge: Cambridge UIniversity Press.

———. 1997. The Crusading Project of 1150. In *Montjoie: Studies in Crusade History in Honour of Hans Eberhard Mayer*, ed. B. Z. Kedar, J. Riley-Smith, and R. Hiestand. Aldershot: Variorum.

Constantinescu-Bagdat, Elise. 1924. *Études d'histoire pacifiste.* Vol. 1. *La "Qerella pacis" d'Érasme (1517)*, Paris: Presses Universitaires de France.

Contamine, Philippe. 1986. *La guerre au Moyen Age.* Paris: Presses Universitaires de France.

Coopland, G. W. 1949. Introduction to *The Tree of Battles*, by Honoré Bonet. Liverpool: At the University Press.

———. 1969. Introduction to *Le songe du vieil pelerin*, by Philippe de Mézières. Cambridge: At the University Press.

———. 1975. Introduction to *Letter to King Richard II*, by Philippe de Mézières. Liverpool: Liverpool University Press.

Cottrell, Alan. 1993. *Auctoritas* and *potestas:* A Reevaluation of the Correspondence of Gelasius I on Papal-Imperial Relations. *Medieval Studies* 55.

Courtois, Christian. 1945. Grégoire VII et l'Afrique du Nord: Remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique au XI^{e} siècle. *Revue historique* 195.

Cousin, Dom Patrice. 1953. Les débuts de l'Ordre des Templiers et Saint Bernard. In *Mélanges Saint Bernard. XXIV^{e} Congrès de l'Association bourguignonne des sociétés savantes.* Dijon: Marilier.

Cowdrey, H. E. J. 1970. The Peace and the Truce of God in the Eleventh Century. *Past & Present,* no. 46.

———. 1970a. Pope Urban II's Preaching of the First Crusade. *History* 55.

———. 1973. Cluny and the First Crusade. *Revue bénédictine* 83.

———. 1976. The Genesis of the Crusades: The Springs of Western Ideas of Holy War. In *The Holy War,* ed. T. P. Murphy. Columbus: Ohio State University Press.

———. 1977. The Mahdia campaign of 1087. *English Historical Review* 92, no. 362.

———. 1982. Pope Gregory VII's "Crusading" Plans of 1074. In *Outremer: Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem, Presented to Joshua Prawer,* ed. B. Z. Kedar, H. E. Mayer, and R. C. Smail. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Institute.

———. 1983. *The Age of Abbot Desiderius: Montecassino, the Papacy, and the Normans in the Eleventh and Early Twelfth Centuries.* Oxford: Clarendon Press.

———. 1985. Martyrdom and the First Crusade. In *Crusade and Settlement,* ed. P. W. Edbury. Cardiff: University College Cardiff Press.

———. 1995. Pope Urban II and the Idea of Crusade. *Studi medievali,* 3d ser., 36.

———. 1997. Pope Gregory VII and the Bearing of Arms. In *Montjoie: Studies in Crusade History in Honour of Hans Eberhard Mayer*, ed. B. Z. Kedar, J. Riley-Smith, and R. Hiestand. Aldershot: Variorum.

———. 1998. *Pope Gregory VII, 1073-1085*. Oxford: Clarendon Press.

Cushing, Kathleen G. 1998. *Papacy and Law in the Gregorian Revolution: The Canonistic Work of Anselm of Lucca*. Oxford: Clarendon Press.

d'Alverny, Marie Thérèse. 1965a. La connaissance de l'Islam en Occident du IX[e] au milieu du XII[e] siècle. In *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 12. Spoleto: Presso la sede del Centro.

———. 1965b. Introduction to *Textes inédits*, by Alain of Lille. Paris: Vrin.

Daniel, N. 1975. *The Arabs and Mediaeval Europe*. London: Longman; Beirut: Librairie du Liban.

———. 1989a. The Legal and Political Theory of the Crusade. In *The Impact of the Crusades on Europe*, ed. H. W. Hazard, and N. M. Zacour. Vol. 6 of *A History of the Crusades*, ed. K. M. Setton. Madison: The University of Wisconsin Press.

———. 1989b. Crusade Propaganda. In *The Impact of the Crusades on Europe*, ed. H. W. Hazard, and N. M. Zacour. Vol. 6 of *A History of the Crusades*, ed. K. M. Setton. Madison: The University of Wisconsin Press.

———. 1993. *Islam and the West: The Making of an Image*. 2d ed. Oxford: Oneworld.

Davis, Charles Till. 1959. Remigo de' Girolami and Dante: A Comparison of Their Conceptions of Peace. *Studi danteschi* 36.

———. 1993. Dante and Empire. In *The Cambridge Companion to Dante*, ed. R. Jacoff. Cambridge: Cambridge University Press.

———, ed. 1967. *Western Awakening: Sources of Medieval History 2 (c. 1000-1500)*. New York: Appelton-Century-Crofts.

Davis, R. H. C. 1973. William of Tyre. In *Relations between East and West in*

the Middle Ages, ed. D. Baker. Edinburgh: At the University Press.

Dawson, Christopher. 1954. *Medieval Essays*. New York: Sheed and Ward.

Deanesly, Margaret. 1991. *Medieval Church, 590-1500*. London and New York: Routledge.

Debord, André. 1992. The Castellan Revolution and the Peace of God in Aquitaine. In *The Peace of God*, ed. Th. Head, and R. Landes. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Dedouvres, Louis. 1894. *De Patris Josephi Turciados libris quinque*. Angers: Germain et G. Grassin.

———. 1932. *Le Père Joseph de Paris, capucin, l'éminence grise*. 2 vols. Paris: Gabriel Beauchesne; Angers: S^te^ A^me^ des Éditions de l'Ouest.

Delaruelle, Étienne. 1953. L'idée de croisade chez saint Bernard. In *Mélanges Saint Bernard. XXIV^e^ Congrès de l'Association bourguignonne des sociétés savantes*. Dijon: Marilier.

———. 1969. Paix de Dieu et croisade dans la chrétienté du XII^e^ siècle. In *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII^e^ siècle*. Cahiers de Fanjeaux 4. Toulouse: Édouard Privat.

———. 1980. Essai sur la formation de l'idée de Croisade. In id. *L'idée de croisade au moyen âge*. Turin: Bottega d'Erasmo.

Delaville le Roulx, J. 1886. *La France en Orient au XIV^e^ siècle*. Paris: Ernest Thorin.

delle Piane, Mario. 1959. *Vecchio e nuovo nelle idee politiche di Pietro Dubois*. Florence: Felice le Mounier.

d'Entrèves, A. Passerin. 1952. *Dante as a Political Thinker*. Oxford: Clarendon Press.

———. 1967. *The Notion of the State: An Introduction to Political Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Dérumaux, Pierre. 1953. Saint Bernard et les infidèles. In *Mélanges Saint Bernard. XXIV^e^ Congrès de l'Association bourguignonne des sociétés savantes*.

Dijon: Marilier.

Djuvara, T. G. 1914. *Cent projets de partage de la Turquie (1281-1913).* Paris: F. Alcan.

Dondaine, H.-F. 1968. Foreword to *De rationibus fidei*, by Aquinas. Rome: Ad Sanctae Sabinae.

Douglas, David C. 1969. *The Norman Achievement, 1050-1100.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Dreitzel, Horst. 1992. *Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft: Semiotik und Theorie der Einherrschaft in Deutschland von der Reformation bis zum Vormärz.* 2 vols. Cologne: Böhlau.

Dubreucq, Alain. 1995. Introduction to *Le métier de roi*, by Jonas of Orleans. Paris: Les Éditions du CERF.

Duby, Georges. 1968a. Les laïcs et la paix de Dieu. In *I laici nella "societas christiana" dei secoli XI e XII.* Miscellanea del Centro di studi medioevali. Milan: Vita e pensiero.

———. 1968b. Les origines de la chevalerie. In *Ordinamenti militari in Occidente nell'alto medioevo.* Settimane del studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 15. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo.

———. 1974. *The Early Growth of the European Economy: Warriors and Peasants from the Seventh to the Twelfth Century.* Trans. H. B. Clarke. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

———. 1985. *Trije redi ali imaginarij fevdalizma.* Trans. G. Moder. Ljubljana: Studia humanitatis.

Dümmler, E. 1876. Gedichte aus dem elften Jahrhundert. *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 1.

Dupront, A. 1959. La croisade après les croisades. In Paul Alphandéry. *La Chrétienté et l'idée de croisade.* Ed. A. Dupront. Vol. 2. Paris: Albin Michel.

———. 1969. Guerre sainte et chrétienté. In *Paix de Dieu et guerre sainte en*

Languedoc au XIII[e] siècle. Cahiers de Fanjeaux 4. Toulouse: Édouard Privat.

Dyson, R. W. 1986. Introduction to *On Ecclesiastical Power,* by Giles of Rome. Woodbridge: The Boydell Press.

———. 1995. Introduction to *On Christian Government,* by James of Viterbo. Woodbridge: The Boydell Press.

Eckermann, Karla. 1933. *Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankens im 15. Jahrhundert.* Berlin: W. Rotschild.

Edbury, Peter W. 1994. *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374.* Cambridge: Cambridge University Press.

Edbury, Peter W., and John G. Rowe.1990. *William of Tyre: Historian of the Latin East.* Cambridge: Cambridge University Press.

el-Khodeiry, Zeynab. 1988. St Thomas d'Aquin entre Avicenne et Averroes. In *Thomas von Aquin: Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen,* ed. A. Zimmermann. Miscellanea mediaevalia 19. Berlin and New York: Walter de Gruyter.

Emery, Pierre-Yves. 1990. Introduction to *Éloge de la nouvelle chevalerie,* by Bernard of Clairvaux. Paris: Les éditions du CERF.

Engelberger, Johann. 1996. *Gregor VII. und die Investiturfrage: Quellenkritische Studien zum angeblichen Investiturverbot von 1075.* Cologne: Böhlau.

Engreen, Fred E. 1945. Pope John the Eighth and the Arabs. *Speculum* 20, no. 3.

Erdmann, Carl. 1930. Der Kreuzzugsgedanke in Portugal. *Historische Zeitscrift* 141.

———. 1932. Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im 11. Jahrhundert. *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 3d ser., 51.

———. 1935. *Die Entstehung des Kreuzungsgedankens.* Stuttgart: W. Kohlhammer.

———. 1936. Die Anfänge der staatlichen Propaganda im Investiturstreit. *Historische Zeitschrift* 154.

Erickson, Norma N. 1967. A Dispute between a Priest and a Knight. *Proceedings of the American Philosophical Society* 111, no. 5.

Evans, G. R. 1983. *Alan of Lille: The Frontiers of Theology in the Later Twelfth Century.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ewald, Paul. 1880. Die Papstbriefe der Britischen Sammlung. *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 5.

Fasoli, Gina. 1968. Pace e guerra nell'alto medioevo. In *Ordinamenti militari in Occidente nell'alto medioevo.* Settimane del studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 15. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo.

Fasolt, Constantin. 1991. *Council and Hierarchy: The Political Thought of William Durant the Younger.* Cambridge: Cambridge University Press.

Fawtier, Robert. 1960. *The Capetian Kings of France: Monarchy and Nation (987-1328).* Trans. L. Butler, and R. J. Adam. Houndmills and London: Macmillan.

Fell, A. London. 1991. *Origins of Legislative Sovereignty and the Legislative State.* Vol. 4. *Medieval or Renaissance Origins? Historiographical Debates and Deconstructions.* New York: Praeger.

Fernández-Santamaria, J. A. 1983. *Reason of State and Statecraft in Spanish Political Thought, 1595-1640.* Lanham, Md.: University Press of America.

Ferreiro, Alberto. 1983. The siege of Barbastro, 1064-65: a reassessment. *Journal of Medieval History* 9, no. 2.

Fichtenau, Heinrich. 1978. *The Carolingian Empire.* Trans. P. Munz. Toronto: University of Toronto Press in association with the Medieval Academy of America.

Figgis, John Neville. 1922. *The Divine Right of Kings.* 2d ed. Cambridge: At the University Press.

Finucane, Ronald C. 1983. *Soldiers of Faith: Crusaders amd Moslems at War.*

New York: St. Martin's Press.

Fita, Fidel. 1890. Cortes y usajes de Barcelona en 1064: Textos inéditos. *Boletín de la Real Academia de la Historia* 17.

Fleckenstein, Joseph. 1964. Rex canonicus: Über Entstehung und Bedeutung des mittelalterlichen Königskanonikates. In *Festschrift Percy Ernst Schramm zu seinem siebzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden zugeeignet*. Vol. 1. Wiesbaden: Franz Steiner.

Fliche, Augustine. 1920. *Saint Grégoire VII*. Paris: V. Lecoffre.

———. 1929. *La chrétienté médiévale (395-1254)*. Vol. VII^2 of *Histoire de monde*, ed. M. Cavignac. Paris: Boccard.

———. 1924-37. *La réforme grégorienne*. 3. vols. Louvain: Spicilegium sacrum lovaniense; Paris: Librairie Ancienne Honoré Champon.

Flori, Jean. 1983. *L'idéologie du glaive: Préhistoire de la chevalerie*. Geneva: Droz.

———. 1986. *L'essor de la chevalerie, XI^e^-XII^e^ siècles*. Geneva: Droz.

———. 1992. *La première croisade: L'Occident chrétien contre l'Islam*. Brussels: Éditions Complexe.

Folz, Robert. 1969. *The Concept of Empire in Western Europe from the Fifth to the Fourteenth Century*. Trans. Sh. A. Ogilvie. London: Edward Arnold.

Forey, Alan J. 1985. The Emergence of the Military Order in the Twelfth Century. *Journal of Ecclesiastical History* 36, no. 2.

———. 1992. *The Military Orders: From the Twelfth to the Early Fourteenth Century*. Toronto and Buffalo: University of Toronto Press.

Fowden, Garth. 1993. *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Fowler, George Bingham. 1947. *Intellectual Interests of Engelbert of Admont*. New York: Columbia University Press.

France, John. 1988. War and Christendom in the Thought of Rodulfus

Glaber. *Studia monastica* 30.

———. 1996. Les origines de la première croisade: Un nouvel examen. In *Autour de la première croisade: Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995)*, ed. M. Balard. Paris: Publications de la Sorbonne.

Freedman, Paul, and Gabrielle Spiegel. 1999. Srenjeveško, moderno in postmoderno. In *Gestrinov zbornik*, ed. D. Mihelič. Ljubljana: ZRC.

Friedman, John B. 1994. Cultural conflicts in medieval world maps. In *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, ed. S. B. Schwartz. Cambridge: Cambridge University Press.

Gantar, Kajetan. 1965. Herman de Carinthia. *Jezik in slovstvo* 10, no. 8.

Gatto, Ludovico. 1959. *Il pontificato di Gregorio X (1271-1276)*. Rome: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.

Gauss, Julia. 1967. *Ost und West in der Kirchen- und Papstgeschichte des 11. Jahrhunderts*, Zürich: EVZ-Verlag.

Gewirth, Alan. 1956. *Marsilius of Padua: The Defender of Peace*. Vol. 1. *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*. New York: Columbia University Press.

———. 1980. Introduction to *Defensor pacis*, by Marsilius of Padua. Toronto: University of Toronto Press in association with the Medieval Academy of America.

Gibert, Rafael. 1962. Lulio y Vives sobre la paz. In *La Paix*. Recueils de la Société Jean Bodin 15. Brussels: Éditions de la librairie encyclopédique.

Gierke, Otto. 1913. *Political Theories of the Middle Ages*. Trans. F. W. Maitland. Cambridge: At the University Press.

Gieysztor, Alexander. 1948-50. The Genesis of the Crusades: The Encyclical of Sergius IV (1009-1012). *Medievalia et Humanistica* 5, 6.

Gilchrist, John. 1985. The Erdmann Thesis and the Canon Law, 1083-

1141. In *Crusade and Settlement*, ed. P. W. Edbury. Cardiff: University College Cardiff Press.

———. 1988. The Papacy and War against the "Saracens," 795-1216. *The International History Review* 10, no. 2.

———. 1993. The Lord's War as the Proving Ground of Faith: Pope Innocent III and the Propagation of Violence (1198-1216). In *Crusaders and Muslims in twelfth-century Syria*, ed. M. Shatzmiller. Leiden: E. J. Brill.

Gilson, Etienne. 1952. *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain; Paris: Vrin.

———. 1963. *Dante and Philosophy*. Trans. D. Moore. New York: Harper & Row.

———. 1989. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. London: Sheed and Ward.

Gmür, Harry. 1933. *Thomas von Aquino und der Krieg*. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Ranaissance 51. Leipzig and Berlin: B. G. Teubner.

Goetz, Hans-Werner. 1992. Protection of the Church, Defense of the Law, and Reform: On the Purposes and Character of the Peace of God, 989-1038. In *The Peace of God*, ed. Th. Head, and R. Landes. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Gottron, Adam. 1912. *Ramon Lulls Kreuzzugsideen*. Berlin: Walther Rothschild.

Graboïs, Aryeh. 1992. *Militia* and *Malitia*: The Bernardine Vision of Chivalry. In *The Second Crusade and the Cistercians*, ed. M. Gervers. New York: St. Martin's Press.

Grousset, René. 1939. *L'épopée des Croisades*. Paris: Plon.

Grundmann, Herbert. 1977. Bonifaz VIII. und Dante. In id. *Ausgewählte Aufsätze, Teil 2: Joachim von Fiore*. MGH Schriften 25.2. Stuttgart: Anton Hiersemann.

Guenée, Bernard. 1991. *Between Church and State: The Lives of Four French*

Prelates in the Late Middle Ages. Trans. A. Goldhammer. Chicago: The University of chicago Press.

Gutas, Dimitri. 1998. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Roman Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries).* London and New York: Routledge.

Hagemann, Ludwig. 1988. Missionstheoretische Ansätze bei Thomas von Aquin in seiner Schrift De rationibus fidei. In *Thomas von Aquin: Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, ed. A. Zimmermann. Miscellanea mediaevalia 19. Berlin and New York: Walter de Gruyter.

Haines, Roy M. 1983. An English Archbishop and the Cerberus of War. In *The Church and War*, ed. W. J. Sheils. Studies in Church History 20. Oxford: Basil Blackwell.

Haskins, Charles Homer. 1967. *The Renaissance of the Twelfth Century.* Cleveland and New York: Meridian Books.

Hauck, Albert. 1904. *Der Gedanke der päpstlichen Weltherrschaft bis auf Bonifaz VIII.* Leipzig: Alexander Edelmann.

Hay, Denys. 1953. *From Roman Empire to Renaissance Europe.* London: Methuen.

———. 1968. *Europe: The Emergence of an Idea.* 2d ed. Edinburgh: Edinburgh University Press.

———. 1977. *The Italian Renaissance in its Historical Background.* 2d ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Hazard, H. W., and N. M. Zacour, eds. 1989. *The Impact of the Crusades on Europe.* Vol. 6 of *A History of the Crusades*, ed. K. M. Setton. Madison: The University of Wisconsin Press.

Head, Thomas. 1992. The Judgement of God: Andrew of Fleury's Account of the Peace League of Bourges. In *The Peace of God*, ed. Th. Head, and R. Landes. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Head, Thomas, and Richard Landes. 1992a. Introduction to *The Peace of God*, by Thomas Head, and Richard Landes, eds. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

———, eds. 1992b. *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Heater, Derek. 1992. *The Idea of European Unity*. Leicester and London: Leicester University Press.

Heck, Erich. 1957. *Roger Bacon: Ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft*. Bonn: H. Bouvier.

Hefele, Charles-Joseph. 1912-13. *Histoire des conciles d'après les documents originaux*. Trans. and ed. H. Leclercq. Vol. 5. Paris: Letouzey et Ané.

Hehl, Ernst-Dieter. 1980. *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert: Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit*. Stuttgart: Anton Hiersemann.

Heidelberger, Franz. 1911. *Kreuzzugsversuche um die Wende des 13. Jahrhunderts*. Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte 31. Berlin: W. Rotschild.

Hemleben, Sylvester John. 1943. *Plans for World Peace through Six Centuries*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hentsch, Thierry. 1992. *Imagining the Middle East*. Montreal and New York: Black Rose.

Herrin, Judith. 1987. *The Formation of Christendom*. Oxford: Basil Blackwell.

Hettinger, Anette. 1993. *Die Beziehungen des Papsttums zu Afrika von der Mitte des 11. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*. Cologne: Böhlau.

Hiestand, Rudolf. 1986. Kreuzzug und höfisches Leben. In *Höfische Literatur, Hofgesellschaft, Höfische Lebensformen um 1200*, ed. G. Kaiser, and J.-D. Müller. Düsseldorf: Droste.

Hillgarth, J. N. 1971. *Ramon Lull and Lullism in Foruteenth-Century France*. Oxford: Clarendon Press.

Hodgen, Margaret T. 1964. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Höffner, Joseph. 1972. *Kolonialismus und Evangelium: Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*. 3d ed. Trier: Paulinus.

Hoffmann, Hartmut. 1964. *Gottesfriede und Treuga Dei*, MGH Schriften 20. Stuttgart: Anton Hiersemann.

Holmes, George. 1988. *Dante*. Oxford: Oxford University Press.

Holtzmann, Robert. 1939. Der Weltherrschaftsgedanke der mittelalterlichen Kaisertums und die Souveränität der europäischen Staaten. *Historische Zeitschrift* 159.

Housley, Norman. 1985. Crusades Against Christians: their Origins and Early Development, *c.* 1000-1216. In *Crusade and Settlement*, ed. P. W. Edbury. Cardiff: University College Cardiff Press.

———. 1986. *The Avignon Papacy and the Crusades, 1305-1378*. Oxford: Clarendon Press.

———. 1992. *The Later Crusades, 1274-1580: From Lyons to Alcazar*. Oxford: Oxford University Press.

Hoye, William J. 1988. Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin. In *Thomas von Aquin: Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, ed. A. Zimmermann. Miscellanea mediaevalia 19. Berlin and New York: Walter de Gruyter.

Iorga, N. 1896. *Philippe de Mézières, 1327-1405, et la croisade au XIV^{e} siècle*. Paris: Librairie Émile Bouillon.

Izbicki, Thomas K. 1989. *Clericis laicos* and the canonists. In *Popes, teachers, and Canon Law in the Middle Ages*, ed. J. R. Sweeney, and S. Chodrow. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Jenkins, Helen. 1933. *Papal Efforts for Peace under Benedict XII, 1334-1342*. Philadelphia: University of Pennsylvania.

Jensen, Kurt Villads. 1996. War against Muslims According to Benedict of Alignano, OFM. *Archivum franciscanum historicum* 89, fasc. 1-2.

Johnson, James Turner. 1981. *Just War Tradition and the Restraint of War*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

———. 1997. *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions.* University Park, Pa.: The Pennsylvania State University Press.

Johrendt, Johann. 1971. *"Milites" und "Militia" im 11. Jahrhundert: Untersuchung zur Frühgeschichte des Rittertums in Frankreich und Deutschland.* Inaugural-Dissertation. Erlangen and Nürnberg: Friedrich-Alexander-Universität.

Jordan, E. 1921. Le gibelinisme de Dante: la doctrine de la Monarchie universelle. In *Dante: Mélanges de critique et d'érudition françaises publiés à l'occasion du VI^e^ centenaire de la mort du Poète.* Paris: Librairie française.

Jordan, William Chester. 1979. *Louis IX and the Challenge of the Crusade: A Study in Rulership.* Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Kahl, Hans-Dietrich. 1992. Crusade Eschatology as seen by St. Bernard in the Years 1146 to 1148. In *The Second Crusade and the Cistercians,* ed. M. Gervers. New York: St. Martin's Press.

Kämpf, Hellmut. 1935. *Pierre Dubois und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewusstseins um 1300.* Leipzig and Berlin: B. G. Teubner.

Kantorowicz, Ernst K. 1951. *Pro Patria Mori* in Medieval Political Thought. *American Historical Review* 56, no. 3.

———. 1957. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology.* Princeton, N. J.: Princeton University Press

———. 1993. *Kaiser Friedrich der Zweite.* Stuttgart: Klett-Cotta.

Katzir, Yael. 1992. The Second Crusade and the Redefinition of *Ecclesia, Christianitas* and Papal Coercive power. In *The Second Crusade and the Cistercians,* ed. M. Gervers. New York: St. Martin's Press.

Kaufman, Peter Iver. 1990. *Redeeming Politics.* Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Kedar, Benjamin Z. 1984. *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims.* Princeton, N. J.: Princeton University Press.

———. 1996. Croisade et *jihad* vus per l'enemi: une étude des perceptions mutuelles des motivations. In *Autour de la première croisade: Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995)*, ed. M. Balard. Paris: Publications de la Sorbonne.

Keen, Maurice. 1984. *Chivalry*. New Haven and London: Yale University Press.

———. 1987. War, Peace and Chivalry. In *War and Peace in the Middle Ages*, ed. B. P. McGuire. Copenhagen: C. A. Reitzels.

Kempf, Friedrich. 1960. Das Problem der Christianitas im 12. und 13. Jahrhundert. *Historisches Jahrbuch* 79.

Kern, Fritz. 1910. *Die Anfänge der französischen Ausdehnungspolitik bis zum Jahr 1308*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

———. 1968. *Kingship and Law in the Middle Ages*. Trans. and ed. S. B. Chrimes. Oxford: Basil Blackwell.

Knabe, Lotte. 1936. *Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreits*. Historische Studien 292. Berlin: Emil Ebering.

Knowles, M. D. and D. Obolensky. 1991. *Zgodovina cerkve*. Vol. 2. *Srednji vek (600-1500)*. Prev. J. Dolenc. Ljubljana: Družina.

Koebner, Richard. 1961. *Empire*. Cambridge: At the University Press.

Kritzeck, James. 1964. *Peter the Venerable and Islam*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Laarhoven, Jan van. 1959-61. "Christianitas" et réforme Grégorienne. *Studi Gregoriani* 6.

Lacroix, Benoît. 1974. Deus le volt!: la théologie d'un cri. In *Études de civilisation médiévale (IXe-XIIe siècles): Mélanges offerts à Edmond-René Labande*. Poitiers: C.É.S.C.M.

Ladner, Gerhart B. 1983. *Images an Ideas in the Middle Ages: Selected Studies in History and Art*. Vol. 2. Rome: Storia e letteratura.

Lagarde, Georges de. 1932. Marsile de Padoue et Guillaume de Nogaret. *Revue historique de droit français et étranger* 11.

———. 1956. *La naissance de l'esprit laïque au déclin de moyen âge*. Vol. 1. *Bilan du XIIIème siècle*. 2d ed. Louvain: Éditions Nauwelaerts; Paris: Béatrice Nauwelaerts.

Landes, Richard. 1992. Between Aristocracy and Heresy: Popular Participation in the Limousin Peace of God, 994-1033. In *The Peace of God*, ed. Th. Head, and R. Landes. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

———. 1995. *Relics, Apocalypse, and the Deceits of History: Ademar of Chabannes, 989 - 1034*. Cambridge, Mass.: Harvard University Pres.

Landry, Bernard. 1929. *L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIIIe siècle*. Paris: Félix Alcan.

Lange, Chr. 1927. *Histoire de la doctrine pacifique et de son influence sur le développement du droit international*. Académie de droit international. Recueil de cours 1926. Paris: Hachette.

Lauranson-Rosaz, Christian. 1992. Peace from The Mountains: The Auvergnant Origins of the Presence of God. In *The Peace of God*, ed. Th. Head, and R. Landes. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Lecler, Joseph. 1931. L'argument des deux glaives (*Luc* xxii, 38) dans les controverses politiques du Moyen Age: ses origines et son développement. *Recherches de science religieuse* 21, no. 3.

Leclercq, Dom Jean. 1945. Un sermon prononcé pendant la guerre de Flandre sous Philippe le Bel. *Revue du moyen âge latin* 1, no. 2.

———. 1974. Pour l'histoire de l'encyclique de saint Bernard sur la croisade. In *Études de civilisation médiévale (IXe-XIIe siècles): Mélanges offerts à Edmond-René Labande*. Poitiers: C.É.S.C.M.

Lefort, Claude. 1981. *L'invention démocratique*. Paris: Fayard.

———. 1986. *Essais sur la politique XIXe-XXe siècles*. Paris: Seuil.

Le Goff, Jacques. 1985. Zapis o tridelni družbi, monarhični ideologiji in

gospodarski obnovi v krščanskem svetu od IX. do XII. stoletja. In id. *Za drugačen srednji vek*. Trans. B. Rotar. Ljubljana: Studia Humanitatis.

———. 1990. *Medieval Civilization, 400-1500*. Trans. J. Barrow. Oxford: Basil Blackwell.

Lewis, Ewart. 1954. *Medieval Political Ideas*. 2 vols. New York: Alfred A. Knopf.

Leyser, Karl. 1965. The Polemics of the Papal Revolution. In *Trends in Medieval Political Thought*, ed. B. Smalley. Oxford: Basil Blackwell.

———. 1989. *Rule and Conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony*. Oxford: Basil Blackwell.

———. 1994. Warfare in the Western European Middle Ages: The Moral Debate. In id. *Communications and Power in Medieval Europe: The Gregorian Revolution and Beyond*, ed. T. Reuter. London and Rio Grande, Ohio: The Hambledon Press.

Libertini, Christopher G. 1996. Practical Crusading: The Transfromation of Crusading Practice, 1095-1221. In *Autour de la première croisade: Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995)*, ed. M. Balard. Paris: Publications de la Sorbonne.

Lobrichon, Guy. 1992. The Chiaroscuro of Heresy: Early Eleventh-Century Aqutaine as seen from Auxerre. In *The Peace of God*, ed. Th. Head, and R. Landes. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Loutchitskaja, S. 1996. *Barbarae nationes*: les peuples musulmans dans les chroniques de la Première Croisade. In *Autour de la première croisade: Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995)*, ed. M. Balard. Paris: Publications de la Sorbonne.

Lupprian, Karl-Ernst. 1981. *Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhuindert anhand ihres Briefwechsels*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.

Luscombe, D. E. 1988. Introduction: the formation of political thought in the west. In *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c.*

1450, ed. J. H. Burns. Cambridge: Cambridge University Press.

Luttrell, Anthony. 1965. The Crusade in the Fourteenth Century. In *Europe in the Late Middle Ages*, ed. J. Hale, R. Highfield, and B. Smalley. London: Faber and Faber.

Lynch, Joseph H. 1992. *The Medieval Church: A Brief History*. London and New York: Longman.

Maccarrone, Michele. 1974. La teologia del primato Romano del secolo XI. In *Le istituzioni ecclesiastiche della "societas christiana" dei secoli XI-XII*. Miscellanea del Centro di studi medioevali 7. Milan: Vita e pensiero.

Mackinney, Loren C. 1930. The People and the Public Opinion in the Eleventh-Century Peace Movement. *Speculum* 5.

Magnou-Nortier, Elisabeth. 1984. Les évêques et la paix dans l'espace franc (VI^e^-XI^e^ siècles). In *L'évêque dans l'histoire de l'église: Actes de la Septième rencontre d'Histoire Religieuse tenue à Fontevraud les 14 et 15 octobre 1983*. Angers: Presses de l'Université d'Angers.

———. 1992. The Enemies of Peace: Reflections on a Vocabulary, 500-1100. In *The Peace of God*, ed. Th. Head, and R. Landes. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Maloney, T. 1988. Introduction to *Compendium of the Study of Theology*, by Roger Bacon. Leiden: E. J. Brill.

Manselli, Raoul. 1965. La res publica cristiana e l'Islam. In *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 12. Spoleto: Presso la sede del centro.

Markowski, Michael. 1984. *Crucesignatus*: its origin and early usage. *Journal of Medieval History* 10, no. 3.

Markus, R. A. 1983. Saint Augustine's views on the "Just War." In *The Church and War*, ed. W. J. Sheils. Studies in Church History 20. Oxford: Basil Blackwell.

———. 1997. *Gregory the Great and his world*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mastnak, Tomaž. 1993. Notica o univerzalni monarhiji. *Filozofski vestnik/Acta philosophica* 14, no. 1.

———. 1998a. Abbé de Saint-Pierre: European Union and the Turk. *History of Political Thought* 19, no. 4.

———. 1998b. *Evropa: med evolucijo in evtanazijo.* Ljubljana: Studia humanitatis.

Mayer, Hans Eberhard. 1993. *The Crusades.* Trans. J. Gillingham. 2d ed. Oxford: Oxford University Press.

Mazzotta, Guiseppe. 1993. Life of Dante. In *The Cambridge Companion to Dante*, ed. R. Jacoff. Cambridge: Cambridge University Press.

McCready, William D. 1973. Papal *plenitudo potestatis* and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory. *Speculum* 48.

McGinn, Bernard. 1978. *Iter Sancti Sepulchri*: The Piety of the First Crusaders. In *Essays on Medieval Civilization*, ed. B. K. Lackner, and K. R. Philp. The Walter Prescott Webb Memorial Lectures 12. Austin: University of Texas Press.

McIlwain, Charles Howard. 1932. *The Growth of Political Thought in the West: From the Greeks to the End of the Middle Ages.* New York: Macmillan.

McKitterick, Rosamond. 1983. *The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751-987.* London and New York: Longman.

McLynn, Neil B. 1994. *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

McNamara, Jo Ann. 1973. *Gilles Aycelin: The Servant of Two Masters.* New York: Syracuse University Press.

Menache, Sophia. 1982. Contemporary attitudes concerning the Templars' affair: propaganda's fiasco. *Journal of Medieval History* 8, no. 2.

———. 1990. *The Vox Dei: Communication in the Middle Ages.* Oxford: Oxford University Press.

Menzel, Ottokar. 1941. Bemerkungen zur Staatslehre Engelbert von Admont und ihrer Wirkung. In *Corona quernea: Festgabe Karl Strecker zum 80. Geburtstage dargebracht.* MGH Schriften 6. Leipzig: Karl W. Hiersemann.

Metlitzki, Dorothee. 1977. *The Matter of Araby in Medieval England.* New Haven and London: Yale University Press.

Meunier, Francis. 1857. *Essai sur la vie et les ouvrages de Nicole Oresme.* Paris: Ch. Lahure.

Michaud, M. 1838. *Histoire des croisades.* 5th ed. Paris: A.-J. Ducollet.

Michel, Anton. 1947. Die folgenschweren Ideen des Kardinals Humbert und ihr Einfluss auf Gregor VII. *Studi gregoriani* 1.

Moore, R. I. 1987. *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250.* Oxford: Basil Blackwell.

———. 1992. Postscript: The Peace of God and the Social Revolution. In *The Peace of God,* ed. Th. Head, and R. Landes. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Morghen, Raffaello. 1975. *Bonifacio VIII e il Giubileo del 1300 nella storiografia moderna.* Rome: Edizioni dell'elefante.

Morisi, Anna. 1963. *La guerra nel pensiero cristiano dalle origini alle crociate.* Florence: Sansoni.

Morrall, John B. 1971. *Political Thought in Medieval Times.* 3d ed. London: Hutchinson University Library.

Morris, Christopher. 1967. *Western Political Thought.* Vol. 1. *Plato to Augustine.* New York: Basic Books.

Morris, Colin. 1983. Propaganda for war: the dissemination of the crusading ideal in the twelfth century. In *The Church and War,* ed. W. J. Sheils. Studies in Church History 20. Oxford: Basil Blackwell.

———. 1984. Policy and Visions: The case of the Holy Lance at Antioch. In *War and Government in the Middle Ages: Essays in Honour of J. O. Prestwich,* ed. J. Gillingham, and J. C. Holt. Woodbridge: The Boydell

Press; Totowa, N. J.: Barnes & Noble.

———. 1991. *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250.* Oxford: Clarendon Press.

Morrison, Karl F. 1964. *The Two Kingdoms: Ecclesiology in Carolingian Political Thought.* Princeton, N. J.: Princeton University Press.

———. 1969. *Tradition and Authority in the Western Church, 300-1140.* Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Muldoon, James. 1979. *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250-1550.* Liverpool: Liverpool University Press.

Munro, D. C. 1905. The Speech of Pope Urban II at Clermont, 1095. *The American Historical Review* 9.

———. 1931. The Western Attitude toward Islam during the Period of the Crusades. *Speculum* 6.

Munz, Peter. 1969. *Frederick Barbarossa: A Study in Medieval Politics.* London: Eyre & Spottiswood.

Nader, Albert N. 1988. Éléments de la philosophie musulmane médiévale dans la pensée de St. Thomas d'Aquin. In *Thomas von Aquin: Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, ed. A. Zimmermann. Miscellanea mediaevalia 19. Berlin and New York: Walter de Gruyter.

Nardi, Bruno. 1944. *Nel mondo di Dante.* Rome: Storia e letteratura.

Nederman, Cary J. 1993. Introduction to *Writings on the Empire*, by Marsiglio of Padua. Cambridge: Cambridge University Press.

Nelson, Janet. 1983. The Church's military service in the ninth century: a contemporary comparative view? In *The Church and War*, ed. W. J. Sheils. Studies in Church History 20. Oxford: Basil Blackwell.

———. 1988. Kingship and Empire. In *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450*, ed. J. H. Burns. Cambridge: Cambridge University Press.

Nicholson, Helen. 1995. *Templars, Hospitallers and Teutonic Knights: Images of*

the Military Orders, 1128-1291. Leicester: Leicester University Press.

Nirenberg, David. 1996. *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages.* Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Noth, Albrecht. 1966. *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum: Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge.* Bonn: Ludwig Röhrscheid.

Nys, Ernest. 1894. *Les origines du droit international.* Brussels: Alfred Castaigne; Paris: Thorin & fils.

Oakley, Francis. 1979. *The Crucial Centuries: The Medieval Experience.* London: Terra Nova Editions.

———. 1981. Natural Law, the Corpus Mysticum, and Consent in Conciliar Thought from John of Paris to Matthias Ugonius. *Speculum* 56, no. 4.

———. 1991. *The Western Church in the Later Middle Ages.* Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Olschki, Leonardo. 1943. *Marco Polo's Precursors.* Baltimore: The Johns Hopkins Press.

Ozment, Steven. 1980. *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe.* New Haven and London: Yale University Press.

Pacaut, Marcel. 1953. L'opposition des canonistes aux doctrines politiques de Saint Bernard. In *Mélanges Saint Bernard. XXIV^e Congrès de l'Association bourguignonne des sociétés savantes.* Dijon: Marilier.

Paciocco, Roberto. 1992. "Sub iugo servitutis": Francesco, i francescani e la "militia Christi". In *"Militia Christi" e Crociata nei secoli XI-XIII.* Miscellanea del Centro di studi medioevali. Milan: Vita e pensiero.

Pagden, Anthony. 1990. *Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory, 1513-1830.* New Haven and London: Yale University Press.

———, ed. 1987. *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe.*

Cambridge: Cambridge University Press.

La Paix. 1961-62. Receuils de la Société Jean Bodin 14-15. Brussels: Éditions de la librairie encyclopédique.

Partner, Peter. 1972. *The Lands of St Peter: The Papal State in the Middle Ages and the Early Renaissance.* London: Eyre Methuen.

———. 1996. Holy War, Crusade and *jihad*: an attempt to define some problems. In *Autour de la première croisade: Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995)*, ed. M. Balard. Paris: Publications de la Sorbonne.

———. 1997. *God of Battles: Holy Wars in Christianity and Islam.* Princeton. N. J.: Princeton University Press.

Pásztor, Edith. 1965. Motivi dell'ecclesiologia di Anselmo di Lucca: In margine a un sermone inedito. *Bullettino dell' Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano* 77.

———. 1987. Lotta per le investiture e "ius belli": la posizione di Anselmo di Lucca. In *Sant'Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture: Atti del Convegno Internazionale di Studi (Mantova, 23-24-25 maggio 1986)*, ed. P. Golinelli. Bologna: Pàtron Editore.

Patzelt, Erna. 1978. *Die fränkische Kultur und der Islam mit besonderer Berücksichtigung der nordischen Entwicklung: Eine universalhistorische Studie.* 2d ed. Aalen: Scientia.

Pavlović, Augustin. 1992. Introduction to *Razgovor s pravoslavnima i muslimanima. Protiv zabluda Grkâ. O razlozima vjere (protiv Saracena)*, by Aquinas. Zagreb: Globus.

Paxton, Frederick S. 1992. History, Historians, and the Peace of God. In *The Peace of God*, ed. Th. Head, and R. Landes. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Pelikan, Jaroslav. 1985. *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture.* New York: Harper & Row.

Pennington, Kenneth. 1993a. Pope Innocent III's Views on Church and State: A Gloss to *Per Venerabilem*. In id. *Popes, Canonists and Texts, 1150-*

1550. Aldershot: Variorum.

———. 1993b. *The Prince and the Law, 1200-1600: Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Peters, Edward, ed. 1989. *The First Crusade: The Chronicle of Fulcher of Chartres and Other Source Materials*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

———, ed. 1991. *Christian Society and the Crusades, 1198-1229*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Peters, Francis E. 1985. *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Ambarahm to the Beginnings of Modern Times*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Petrocchi, Girogio. 1975. La "pace" in S. Caterina da Siena. In *La pace nel pensiero, nella politica, negli ideali del trecento*. Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale 15. Todi: Presso L'Academia tudertina.

Phillips, J. R. S. 1988. *The Medieval Expansion of Europe*. Oxford: Oxford University Press.

Phillips, Seymour. 1994. The outer world of the European Middle Ages. In *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, ed. S. B. Schwartz. Cambridge: Cambridge University Press.

Pincus, Steven. 1995. The English debate over universal monarchy. In *A Union for Empire: Political Thought and the British Union of 1707*, ed. J. Robertson. Cambridge: Cambridge University Press.

Pindl, Theodor. 1996. Ramon Lull, Protagonist des interkulturellen Dailogs. *Concordia*, no. 30.

Pirenne, Henri. 1937. *Mahomet et Charlemagne*. 3d ed. Paris: Félix Alcan; Brussels: Nouvelle Société d'éditions.

———. 1939. *Histoire de l'Europe des invasions au XVI^e siècle*. 14th ed. Paris: Félix Alcan; Brussels: Nouvelle Société d'éditions.

Pocock, J. G. A. 1987. *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century. A Reissue with a Retrospect.* Cambridge: Cambridge University Press.

Poggiaspalla, Ferminio. 1959. La Chiesa e la partecipazione dei chierici alla guerra nella legislazione conciliare fino alla Decretali di Gregorio IX. *Ephemerides iuris canonici* 15, nos. 1-4.

Posch, Andreas. 1920. *Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelbert von Admont.* Paderborn: Ferdinand Schöning.

Post, Gaines. 1964. *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100-1322.* Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Powell, James M. 1986. *Anatomy of a Crusade, 1213-1221.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

———. 1990. The Papacy and the Muslim Frontier. In *Muslims under Latin Rule, 1100-1300,* ed. J. M. Powell. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

———. 1996. Myth, Legend, Propaganda, History: The First Crusade, 1140-ca. 1300. In *Autour de la première croisade: Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995),* ed. M. Balard. Paris: Publications de la Sorbonne.

Power, Eileen. 1923. Pierre Du Bois and the Domination of France. In *The Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers,* ed. F. J. C. Hearnshaw. London: George G. Harrap.

Prawer, J. 1986. The Roots of Medieval Colonialism. In *The Meeting of Two Worlds,* ed. V. P. Goss, and Ch. Verzár Bornstein. Medieval Institute Publications. Kalamazoo: Western Michigan University

Prinz, Friedrich. 1971. *Klerus und Krieg im frühen Mittelalter: Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft.* Stuttgart: Anton Hiersmann.

———. 1979. King, Clergy and War at the Time of the Carolingians. In *Saints, Scholars, and Heroes: Studies in Medieval Culture in Honour of Charles W. Jones.* ed. M. H. King, and W. M. Stevens. Vol. 2. Saint John's Abbey: Hill Monastic Library; Colegeville, Minn.: University.

Prodi, Paolo. 1982. *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*. Bologna: Il Mulino.

Purcell, Maureen. 1975. *Papal Crusading Policy: The Chief Instruments of Papal Crusading Policy and Crusade to the Holy Land from the final loss of Jerusalem to the fall of Acre, 1244-1291*. Leiden: E. J. Brill.

Quaritsch, Helmut. 1970. *Staat und Souveränität.* Vol. 1. *Grundlagen*. Frankfurt am Main: Athenäum.

Quillet, Jeannine. 1977. *La philosophie politique du Songe du vergier (1378): Sources doctrinales*. Paris: Vrin.

———. 1989. Saint Bernard et le pouvoir. In *Mediaevalia christiana, XI^e-XIII^e siècle: Hommage à Raymonde Foreville de ses amis, ses collègues et ses anciens élèves*, ed. C. É. Viola. Tournai: Editions Universitaires.

Regout, R. H. W. 1934. *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustine à nos jours d'après les théologiens et les canonistes chatoliques*. Paris: A. Pedone.

Reilly, Bernard F. 1993. *The Medieval Spains*. Cambridge: Cambridge University Press.

Remensnyder, Amy G. 1992. Pollution, Purity and Peace: An Aspect of Social Reform between the Late Tenth Century and 1076. In *The Peace of God*, ed. Th. Head, and R. Landes. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Renna, Thomas J. 1973. Kingship in the *Disputatio inter clericum et militem*. *Speculum* 48.

———. 1978. Aristotle and the French Monarchy, 1260-1303. *Viator* 9.

Reynolds, Susan. 1986. *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300*. Oxford: Clarendon Press.

Riché, Pierre. 1993. *The Carolingians: A Family Who Forged Europe*. Trans. M. I. Allen. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Riezler, Sigmund. 1874. *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers: Ein Beitrag zur Geschichte der Kämpfe zwischen Staat und*

Kirche. Leipzig: Duncker & Humblot.

Riley-Smith, Jonathan. 1977. *What were the Crusades?* London and Basingstoke: Macmillan.

———. 1980. Crusading as an Act of Love. *History* 65.

———. 1992. *The Crusades: A Short History*. London: The Athlone Press.

———. 1993a. *The First Crusade and the Idea of Crusading*. London: The Athlone Press.

———. 1993b. History, the Crusades and the Latin East, 1095-1204: A Personal View. In *Crusaders and Muslims in twelfth-century Syria*, ed. M. Shatzmiller. Leiden: E. J. Brill.

———. 1997. *The First Crusaders, 1095-1131*. Cambridge: Cambridge University Press.

Riley-Smith, Louise, and Jonathan Riley-Smith. 1981. *The Crusades: Idea and Reality, 1095-1274*. Documents of Medieval History 4. London: Edward Arnold.

Rivière, Jean. 1926. *Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel: Étude de théologie positive*. Louvain: Spicilegium sacrum lovaniense; Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion.

Robertson, John. 1995. Empire and union: two concepts of the early modern European political order. In *A Union for Empire: Political Thought and the British Union of 1707*, ed. J. Robertson. Cambridge: Cambridge University Press.

Robinson, I. S. 1973. Gregory VII and the Soldiers of Christ. *History* 58.

———. 1978. *Authority and Resistance in the Investiture Contest: The Polemical Literature of the Late Eleventh Century*. Manchester: Manchester University Press; New York: Holmes & Meier.

———. 1985. Pope Gregory VII (1073-1085). *Journal of Ecclesiastical Studies* 36, no. 3.

———. 1988. Church and Papacy. In *The Cambridge History of Medieval*

Political Thought, c. 350-c. 1450, ed. J. H. BurnsCambridge: . Cambridge University Press.

———. 1990. *The Papacy, 1073-1198: Continuity and Innovation.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rodinson, Maxime. 1991. *Europe and the Mystique of Islam.* Trans. R. Veinus. Seattle: University of Washington Press.

Roscher, Helmut. 1969. *Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rosenwein, Barbara H. 1982. *Rhinoceros Bound: Cluny in the Tenth Century.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Rotter, Ekkehart. 1979. *Die Darstellung der Araber in den lateinischen Quellen des frühen Mittelalters von ausgehenden sechsten bis zur Mitte des achten Jahrhunderts.* Inauguraldissertation. Frankfurt am Main: Johann Wolfgang Goethe Universität.

———. 1986. *Abendland und Sarazenen: Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter.* Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients 11. Berlin and New York: Walter de Gruyter.

Rousset, P. 1945. *Les origines et les charactères de la première croisade.* Neuchâtel: Baconnière.

———. 1963. La notion de Chrétienté aux XI^e et XII^e siècles. *Le moyen âge* 69.

———. 1983. *Histoire d'une idéologie: La croisade.* Lousanne: L'Age d'homme.

Rousset de Pina, Jean. 1952. L'Entrevue de Pape Alexandre III et d'un prince sarrasin à Montpellier le 11 avril 1162: Notes sur les relations islamo-chrétiennes à la fin du XII^e siècle. In *Études médiévales offertes à M. le Doyen Augustin Fliche.* Montpellier: Faculté des Lettres.

Rowe, John G. 1993. Alexander III and the Jerusalem Crusade: An Overview of Problems and Failures. In *Crusaders and Muslims in twelfth-century Syria*, ed. M. Shatzmiller. Leiden: E. J. Brill.

Roy, Jean-Henri, and Jean Deviosse. 1966. *La Bataille de Poitiers*. Paris: Gallimard.

Rubinstein, Nicolai. 1965. Marsilius of Padua and Italian Political Thought of His Time. In *Europe in the Late Middle Ages*, ed. J. Hale, R. Highfield, and B. Smalley. London: Faber and Faber.

Runciman, Steven. 1986. Byzantium and the Crusades. In *The Meeting of Two Worlds: Cultural Exchange between East and West during the Period of the Crusades*, ed. V. P. Goss, and Ch. Verzár Bornstein. Medieval Institute Publications. Kalamazoo: Western Michigan University

———. 1991. *A History of the Crusades*. 3 Vols. Harmondsworth: Penguin.

Rupp, Jean. 1939. *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*. Paris: Les presses modernes.

Russell, Frederick H. 1975. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Saenger, Paul. 1981. John of Paris, Principal Author of the *Quaestio de potestate papae* (*Rex pacificus*). *Speculum* 56, no. 1.

Saitta, Armando. 1948. *Dalla* Res Publica Christiana *agli Stati uniti di Europa: Sviluppo dell'idea pacifista in Francia nei secoli XVII-XIX*. Rome: Storia e letteratura.

Sayers, Jane. 1994. *Innocent III: Leader of Europe, 1198-1216*. London and New York: Longman.

Scalia, Giuseppe. 1971. Il Carme pisano sull'impresa contro i Saraceni del 1087. In *Studi di filologia romanza offerti a Silvio Pellegrini*. Padua: Liviana.

Schein, Sylvia. 1973. *Gesta Dei per Mongolos* 1300: The Genesis of a non-event. *English Historical Review* 94, no. 373.

———. 1985. Philip IV and the Crusade: a Reconsideration. In *Crusade and Settlement*, ed. P. W. Edbury. Cardiff: University College Cardiff Press.

———. 1991. *Fideles Crucis: The Papacy, the West, and the Recovery of the Holy*

Land, 1274-1314. Oxford: Clarendon Press.

———. 1996. Jérusalem: Objectif originel de la première croisade? In *Autour de la première croisade: Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995)*, ed. M. Balard. Paris Publications de la Sorbonne.

Schieffer, Rudolf. 1981.*Die Entstehung des päpstlichen Investiturverbots für den deutschen König*. MGH Schriften 28, Stuttgart: Anton Hiersemann.

Schmid, Karl. 1938. *Idee und Ideologie des Abendlandes an der Wende von Mittelalter und Neuzeit*. Berlin: Die Runde.

Scholz, Richard. 1903. *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*. Stuttgart: Ferdinand Enke.

———. 1932. Introduction to *Defensor Pacis*, by Marsiglio of Padua. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.

Schramm, Percy Ernst. 1970. *Kaiser, Könige und Päpste: Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters*. Vol. 4. pt. 1. Stuttgart: Anton Hiersemann.

———. 1992. *Kaiser, Rom und Renovatio: Studien zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des Karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schwerin, Ursula. 1937. *Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des Heiligen Landes von den Anfängen bis zum Ausgang Innozenz IV.: Ein Beitrag zur Geschichte der kurialen Kreuzzugspropaganda und der päpstlichen Epistolographie*. Historische Studien 301. Berlin: Emil Ebering.

Schwinges, Rainer Ch. 1977. *Kreuzzugsideologie und Toleranz: Studien zu Wilhelm von Tyrus*. Stuttgart: Anton Hiersemann.

Segall, Hermann. 1959. *Der "Defensor Pacis" des Marsilius von Padua: Grundfragen der Interpretation*. Wiesbaden: Franz Steiner.

Selwood, Dominic. 1996. *Quidam autem dubitaverunt:* The Saint, the Sinner, the Temple and a Possible Chronology. In *Autour de la première croisade: Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995)*, ed. M. Balard. Paris: Publications de la

Sorbonne.

Sénac, Philippe. 1983. *L'image de l'autre: L'Occident médiéval face à l'Islam.* Paris: Flammarion.

Setton, Kenneth M. 1976. *The Papacy and the Levant (1204-1571).* Vol. 1. *The Thirteenth and Fourteenth Centuries.* Philadelphia: The American Philosophical Society.

———. 1992. *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom.* Memoirs of the American Philosophical Society 201. Philadelphia: American Philosophical Society.

———, ed. 1969—89. *A History of the Crusades.* 6 Vols. Madison: The University of Wisconsin Press.

Shennan, J. H. 1974. *The Origins of the Modern European State, 1450-1725.* London: Hutchinson University Library.

Sherwood, Merriam. 1955. Pierre Dubois on the Arbitration of International Disputes. In *Essays in Medieval Life and Thought,* ed. J. H. Mundy, R. W. Emery, and B. N. Nelson. New York: Columbia University Press.

Siberry, Elizabeth. 1983. Missionaries and crusaders, 1095-1274: opponents or allies? In *The Church and War,* ed. W. J. Sheils. Studies in Church History 20. Oxford: Basil Blackwell.

———. 1985. *Criticism of Crusading, 1095-1274.* Oxford: Clarendon Press.

Sicard, G. 1969. Paix et guerre dans le droit canon du XII^e^ siècle. In *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII^e^ siècle.* Cahiers de Fanjeaux 4. Toulouse: Édouard Privat.

Sivan, Emmanuel. 1985. Modern Arab Historiography of the Crusades. In id. *Interpretations of Islam: Past and Present.* Princeton, N. J.: The Darwin Press.

Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought.* 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1986. Ambrogio Lorenzetti: The Artist as Political Philosopher.

Proceedings of the British Academy 72.

———. 1989. The State. In *Political Innovation and Conceptual Change*, ed. T. Ball, J. Farr, and R. L. Hanson. Cambridge: Cambridge University Press.

Smalley, Beryl. 1965. Church ans State, 1300-1377: Theory and Fact. In *Europe in the Late Middle Ages*, ed. J. Hale, R. Highfield, and B. Smalley. London: Faber and Faber.

Smith, Colin. 1988-89. *Christians and Moors in Spain.* 2 vols. Warminster: Aris & Phillips.

Sommerville, Robert. 1972. *The Councils of Urban II.* Vol. 1. *Decreta Claromontensia.* Amsterdam: Adolf M. Hakkert.

Souleyman, Elizabeth V. 1972. *The Vision of World Peace in Seventeenth and Eighteenth-Century France.* Port Washington, N. Y.: Kennikat Press.

Southern, R. W. 1962. *Western Views of Islam in the Middle Ages.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

———. 1967. *The Making of the Middle Ages.* London: Hutchinson University Library.

———. 1970. *Western Society and the Church in the Middle Ages.* Harmondsworth: Penguin.

———. 1973. Dante and Islam. In *Relations between East and West in the Middle Ages*, ed. D. Baker. Edinburgh: At the Univeristy Press.

———. 1990. *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape.* Cambridge: Cambridge University Press.

Speed, Diane. 1990. The Saracens of *King Horn. Speculum* 65, no. 3.

Spiegel, Gabrielle. 1978. *The Chronicle Tradition of Saint-Denis: A Survey.* Brookline, Mass., and Leyden: Classsical Folia Editions.

———. 1997. *The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography.* Baltimore: The Johns Hopkins University

Sprandel, Rolf. 1962. *Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte.* Stuttgart: Anton Hiersemann.

Stevenson, W. B. 1968. *The Crusaders in the East: A Brief History of the Wars of Islam with the Latins in Syria during the Twelfth and Thirteenth Centuries.* Beirut: Librairie du Liban.

Stickel, Erwin. 1975. *Der Fall von Akkon: Untersuchungen zum Abklingen des Kreuzzugsgedankens am Ende des 13. Jahrhunderts.* Bern: Herbert Lang; Frankfurt am Main: Peter Lang.

Stickler, Alfonso. 1947. Il potere coattivo materiale della Chiesa nella Riforma Gregoriana secondo Anselmo di Lucca. *Studi gregoriani* 2.

———. 1948. Il "gladius" nel Registro di Gregorio VII. *Studi gregoriani* 3.

Strayer, Joseph R. 1970. *On the Medieval Origins of the Modern State.* Princeton, N. J.: Princeton University Press.

———. 1971. *Medieval Statecraft and the Perspectives of History.* Princeton, N. J.: Princeton University Press.

———. 1992. *The Albigensian Crusades.* Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press.

Stürner, Wolfgang. 1991. Gregors VII. Sicht vom Ursprung der herrscherlichen Gewalt. *Studi gregoriani* 14.

Sugranyes de Franch, Ramón. 1986. Raymond Lulle: philosophe et missionnaire. In *Raymond Lulle: Christianisme, Judaïsme, Islam. Les Actes du Colloque sur R. Lulle. Université de Fribourg, 1984*, ed. R. Imbach, and R. Sugranyes de Franch. Fribourg: Éditions Univeristaires Fribourg.

Tellenbach, Gerd. 1947. Die Bedeutung der Reformpapsttums für die Einigung des Abendlandes. *Studi Gregoriani* 2.

———. 1991. *Church, State and the Christian Society at the Time of the Investiture Contest.* Trans. R. F. Bennett. Toronto: University of Toronto Press in association with The Medieval Academy of America.

———. 1993. *The church in western Europe from the tenth to the early twelfth century.* Trans. T. Reuter. Cambridge: Cambridge University Press.

ter Meulen, Jacob. 1917. *Der Gedanke der internationalen Organisation in seiner Entwicklung 1300-1800.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Thibault, Paul R. 1986. *Pope Gregory XI: The Failure of Tradition.* Lanham, Md.: University Press of America.

Throop, Palmer A. 1940. *Criticism of the Crusade: A Study of Public Opinion and Crusade Propaganda.* Amsterdam: N. V. Swets & Zeitlinger.

Tierney, Brian. 1988. *The Crisis of Church and State, 1050-1300.* Toronto: University of Toronto Press in association with the Medieval Academy of America.

Töpfer, Brenhard. 1992. The Cult of Relics and Pilgrimage in Burgundy and Aquitaine at the Time of the Monastic Reform. In *The Peace of God,* ed. Th. Head, and R. Landes. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Tooley, Marian J. 1953. Bodin and the Mediaeval Theory of Climate. *Speculum* 28.

Tyerman, C. J. 1984. Sed nihil fecit? The Last Capetians and the Recovery of the Holy Land. In *War and Government in the Middle Ages: Essays in Honour of J. O. Prestwich,* ed. J. Gillingham, and J. C. Holt. Woodbridge: The Boydell Press; Totowa, N. J.: Barnes & Noble.

———. 1985. The Holy Land and the Crusades of the Thirteenth and Fourteenth Centuries. In *Crusade and Settlement,* ed. P. W. Edbury. Cardiff: University College Press.

———. 1985a. Philip VI and the Recovery of the Holy Land. *English Historical Review* 100, no. 394.

———. 1988. *England and the Crusades, 1095-1588.* Chicago: The University of Chicago Press.

———. 1998. *The Invention of the Crusades.* Toronto: University of Toronto Press.

Ullmann, Walter. 1961. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages.* London: Methuen.

———. 1965. *A History of Political Thought: The Middle Ages.* Harmondsworth: Penguin.

———. 1973. Von Canossa nach Pavia: Zum Strukturwandel der Herrschaftsgrundlagen im salischen und staufischen Zeitalter. *Historisches Jahrbuch* 93.

———. 1975. St Bernard and the Nascent International Law. In id. *The Church and the Law in the Earlier Middle Ages: Selected Essays.* London: Variorum.

———. 1977. *Medieval Origins of Renaissance Humanism.* London: Paul Elek.

———. 1981. *Gelasius I. (492-496): Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter.* Stuttgart: Anton Hiersemann.

Valous, Guy de. 1953. Quelques observations sur la toute primitive observance des templiers et la *Regula pauperum commilitonum Christi templi Salomonici*, rédigée par saint Bernard au concile de Troyes (1128). In *Mélanges Saint Bernard. XXIV^e Congrès de l'Association bourguignonne des sociétés savantes.* Dijon: Marilier.

van Caenegem, R. 1988. Government, law and society. In *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450*, ed. J. H. Burns. Cambridge: Cambridge University Press.

Vandecasteele, Maurits. 1996. A Remarkable Account of the Origin and Spread of Islam Contained in a Fifteenth-Century Redaction of the Gregorian Report. *Medieval Studies* 58.

Vanderpol, A. 1911. *La droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen-âge.* Paris: A. Tralin; Brussels: Goemaere.

———. 1919. *La doctrine scolastique du droit de Guerre.* Paris: A. Pedone.

Van Engen, John. 1986. The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem. *American Historical Review* 91, no. 3.

Vasoli, Cesare. 1975. La pace nel pensiero filosofico e teologico-politico da Dante a Ockham. In *La pace nel pensiero, nella politica, negli ideali del trecento.* Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale 15. Todi:

Presso L'Academia tudertina.

Vereker, Charles. 1964. *The Development of Political Theory*. 2d ed. London: Hutchinson University Library.

Villey, Michel. 1942. *La croisade: Essai sur la formation d'une théorie juridique*. Paris: Vrin.

Viroli, Maurizio. 1992. *From Politics to Reason of State: The acquisition and transformation of the language of politics, 1250-1600*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vismara, Giulio. 1968. Problemi storici e istituti giuridici della guerra altomedievale. In *Ordinamenti militari in Occidente nell'alto medioevo*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo.

———. 1974. *Impium foeudus: Le origini della "respublica christiana"*. Milan: A. Giuffrè.

Waley, Daniel. 1985. *Later Medieval Europe: From St Louis to Luther*. 2d ed. London and New York: Longman.

Wallace-Hadrill, J. M. 1960. Introduction to *Fredegarii Chronicorum Liber Quartus cum Continuationibus (The Fourt Book of the Chronicle of Fredegar with its continuations)*, ed. and trans. J. M. Wallace-Hadrill. London: Thomas Nelson and Sons.

———. 1962. *The Barbarian West: The Early Middle Ages, A. D. 400-1000*. New York: Harper & Row.

———. 1975. *Early Medieval History*. Oxford: Basil Blackwell.

———. 1983. *The Frankish Church*. Oxford: Clarendon Press.

Watt, John A. 1965. *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century: The Contribution of the Canonist*. New York: Fordham University Press.

———. 1971. Introduction to *On Royal and Papal Power*, by John of Paris. Toronto: The Pontifical Institute of Medieval Studies.

———. 1988. Spiritual and temporal powers. In *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450*, ed. J. H. Burns. Cambridge:

Cambridge University Press.

Watt, W. Montgomery. 1972. *The Influence of Islam on Medieval Europe.* Edinburgh: At the University Press.

———. 1976. Islamic Conceptions of the Holy War. In *The Holy War,* ed. T. P. Murphy. Columbus: Ohio State University Press.

Wenskus, Reinhard. 1956. *Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt.* Münster and Cologne: Böhlau.

Wieruszowski, Helene. 1933. *Vom Imperium zum nationalen Königtum: Vergleichende Studien über die publizistischen Kämpfe Kaiser Friedrichs II. und König Philipps des Schönen mit der Kurie.* Munich and Berlin: R. Oldenbourg.

———. 1971. *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy.* Rome: Storia e letteratura.

Wilken, Robert L. 1992. *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought.* New Haven: Yale University Press.

Wilks, Michael. 1964. *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists.* Cambridge: At the University Press.

Willard, Charity Cannon. 1984. *Christine de Pizan: Her Life and Works.* New York: Persea Books.

Wolf, Kenneth Baxter. 1988. *Christian Martyrs in Muslim Spain.* Cambridge: Cambridge University Press.

Wood, Charles T., ed. 1976. *Philip the Fair and Boniface VIII: State vs. Papacy,* 2d ed. Huntington, N. Y.: Robert E. Krieger.

Woolf, Cecil N. Sidney. 1913. *Bartolus of Sassoferrato: His Position in the History of Medieval Political Thought.* Cambridge: At The University Press.

Wright, John Kirtland. 1925. *The Geographical Lore of the Time of the Crusades: A Study in the History of Medieval Science and Tradition in Western Europe.* New York: American Geographical Society.

Wynner, Edith, and Georgia Lloyd. 1944. *Searchlight on Peace Plans: Choose*

Your Road to World Government. New York: E.P. Dutton.

Zeck, Ernst. 1911. *Der Publizist Pierre Dubois, seine Bedeutung im Rahmen der Politik Philipps IV. des Schönen und seine literarische Denk- und Arbeitsweise im Traktat "De recuperatione Terre Sancte"*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Zeller, Gaston . 1934. Les rois de France candidats à l'Empire. Essai sur l'idéologie impériale en France. *Revue historique* 173.

Zerbi, Pietro. 1948. Il termine "fidelitas" nelle lettere di Gregorio VII. *Studi gregoriani* 3.

———. 1955. *Papato, Imperio e "respublica christiana" dal 1187 al 1198.* Milan: Vita e pensiero.

———. 1992. La "militia Christi" per i Cisterciensi. In *"Militia Christi" e Crociata nei secoli XI-XIII*. Miscellanea del Centro di studi medioevali. Milan: Vita e pensiero.

الفهرس

الفصل الأول: من السلام المقدس إلى الحرب المقدسة 15
سلام الرب وهدنة الرب 16
الكنيسة صانعة السلم: من تحريم الحرب إلى توجيه استخدام السلاح 23
الكف عن سفك الدم المسيحي 48

الفصل الثاني: النوع المقدس من الحرب 91
الحرب العادلة، الحرب المقدسة، الحرب الصليبية 96
الحروب المقدسة فيما قبل الحروب الصليبية 103
تحول موقف الكنيسة من الحرب 110

الفصل الثالث: الجماعةُ المسيحية والحربُ الصليبية 143
الاتحاد الغربي الأول: جبهة مشتركة ضد الوثنيين 145
جعلُ المسلم العدوَّ 148
الهجوم المسيحي: توسع الجماعة المسيحية المقدسة 168
المَلَكية الباباوية والحرب الصليبية 180

الفصل الرابع: رهبان وفلاسفة ورهبان محاربون ---------- 233
تقديس الجريمة: القديس برنار من كليرفو ---------- 234
الكفار لا عقل لهم ومن ثم فإنهم ليسوا بشراً: بطرس المبجل ---------- 248
امتحان النار: القديس فرنسيس من أسّيزي ---------- 264
الحملة الصليبية العلمية: روجر بيكون ---------- 278
ضمير الكافر له حرمته أمّا حياته فلا: القديس توما الأكويني ---------- 291
لغة واحدة، عقيدة واحدة، دين واحد: رامون لول ---------- 299

الفصل الخامس: سقوط الملكية البابوية وقيام القوة الإقليمية ---------- 339
البابا بونيفاسيوس الثامن وفيليب الرابع، ملك فرنسا ---------- 343
تقديس الملكية من جديد وقانون الضرورة ---------- 352
النزعة العالمية للقوة الاقليمية: السيطرة الفرنسية على العالم ---------- 363

الفصل السادس: امبراطوريون وانفصاليون وصليبيون ---------- 409
تبريرات الامبراطورية ---------- 409
تفنيد الحكم العالمي ---------- 442
الروح الصليبية: "مشيئة الرب" ماتزال ---------- 460

المراجع ---------- 505

المترجم:

بشير السباعي

● شاعر ومؤرخ ومترجم مصري ولد في عام ١٩٤٤، حاصل على ليسانس في الفلسفة وعلم النفس عام ١٩٦٦ من كلية الآداب، جامعة القاهرة، ترجم عن الروسية والفرنسية والإنجليزية نحو أربعين عملاً إبداعياً وفكرياً.

● حائز على جائزة أفضل الملمين بالروسية وآدابها (من المركز الثقافي السوفييتي بالقاهرة، عام ١٩٧١).

● الفائز الأول في مسابقة منحة الترجمة بجامعة ليون ٢ (نظمتها البعثة العلمية الفرنسية بالقاهرة، عام ١٩٩١).

● حائز على جائزة معرض القاهرة الدولى للكتاب، عام ١٩٩٦، عن أفضل ترجمة في مجال العلوم الإنسانية في عام ١٩٩٥ (ترجمة كتاب **الحملة الفرنسية في مصر**، تأليف هنري لورنس وآخرين).

● حائز على منحة الترجمة لعام ١٩٩٧ (المخصصة لأربعين مترجماً من مختلف أرجاء العالم) (من لجنة مساعدة المترجمين بإدارة الكتاب والقراءة بوزارة الثقافة الفرنسية، مارس ١٩٩٧) تقديراً لجهوده في مجال الترجمة عن الفرنسية.

المشروع القومى للترجمة

المشـروع القومـى للترجمـة مشـروع تنميــة ثقافيـة بالدرجــة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

تصويبات

ص	س	الخطأ	الصواب
٥	٢	١٨٨٣	١٨٨٥
١٢	٣	كافادار	كاوادار
١٢	١٧	المساحة	الساحة
٥١	١١	إيذلء	إيذاء
٢٩٤	١٤	المؤمنين	غير المؤمنين
٣٠٩	١٣	إيمان "نهم	إيمانـــ " ـــهم
٤٤٧	١٣	الظروف الاستثنائية	الظروف غير الاستثنائية

الإشراف اللغوى: حسام عبد العزيز
الإشراف الفنـــى: حســـن كامـــــل

السلام الصليبي

هذا التحليل المثير لجذور صنع السلم في العالم الغربي يسلط الضوء على النضالات في سبيل السلم خلال أوج وأواخر العصور الوسطى، ويبين أهميتها بالنسبة لتفكيرنا المعاصر في السلم. ويتتبع ماستناك السبل التي تمكنت بها حركات السلم الساعية، في القرن الحادي عشر، إلى إنهاء العنف فيما بين المسيحيين من صياغة ليس فقط هياكل السلطة داخل الجماعة المسيحية وإنما أيضا علاقة العالم المسيحي الغربي بالعالم الخارجي. فتوحيد المجتمع المسيحي تحت راية "السلام المقدس" قد عجل بانقسام رئيسي بين العالمين المسيحي وغير المسيحي، وأدى السلام المنشود فيما بين المسيحيين إلى حرب مقدسة ضد غير المسيحيين.

وإذ يتتبع ماستناك الأفكار والأحداث التي أدت إلى الحملة الصليبية الأولى، يبين من جديد كيف جرى تصوير المسلمين على أنهم عدو المسيحية من خلال الآليات الأيديولوجية عينها التي وحدت المجتمع المسيحي في الإخاء والسلم. وهو يتناول عمل شخصيات فكرية وروحية بارزة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، من برنار الكليرڤوئي إلى روجر بيكون ورامون لول؛ لكي يبين كيف أن أفكارهم المتباينة للغاية قد امتزجت في موقف عدائي عام حيال العالم غير المسيحي.

وفي النهاية يستكشف ماستناك أفول الجماعة المسيحية، ليس بسبب انبثاق الممالك والقوى الإقليمية بحد ذاته، وإنما نتيجة للأطماع العالمية التي خامرتها. وكانت الكنيسة قد كفت عن أن تكون القوة الموحدة، لكن الروح الصليبية التي كرست العداوة بين المسلمين والمسيحيين الغربيين، قد بقيت. وفي الشطر الثاني من القرن الرابع عشر أعيد إلى الفكرة الصليبية شبابها.

والحال أن رؤية ماستناك النافذة إلى السلم والحرب في العصر الوسيط إنم الضوء على مشكلات صنع السلم في عالمنا المعاصر، حيث اعتدنا كلنا تماما ع دور العنف في إعادة هيكلة السلطة. وسوف يكتشف قراء هذا الكتاب أهمية ال السلام ليس بوصفه مجرد قيمة أخلاقية لا جدال فيها وإنما أيضا باعتبارها مسألة من مسائل السلطة، أي بوصفها وسيلة إلى جانب كونه غاية.



تصميم الغلاف: عماد حليم